تقریر ترمذی شریف

المسمّٰی بہٖ

دُروسِ مدنیہ



ازافادات

قدوۃ العارفین راس المحدثین شیخ الاسلام

حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہٗ

شیخ الحدیث دار العلوم دیوبند

جمع وترتیب

حضرت مولانا مفتی سید مشہود حسن صاحب حسنی قادری

شیخ الحدیث مدرسہ امینیہ دھلی

مکتبہ غفوریہ عاصمیہ

گلستان 99 جمشید روڈ نمبر ۱ کراچی

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

تقریر ترمذی شریف

المسمّٰی بہ

دُروسِ مدنیہ

جلد اوّل

از افادات

قدوۃ العارفین راس المحدثین شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہ

شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

جمع و ترتیب

حضرت مولانا مفتی سید مشہود حسن صاحب حسنی قادری

شیخ الحدیث مدرسہ امینیہ دہلی

مکتبہ غفوریہ عاصمیہ

"گلستان"

۹۹۔ جمشید روڈ نمبر ا کراچی پاکستان

فہرست

تحریرِ منیف

(از)

حضرت مولانا الحاج الحافظ القاری سید ارشد صاحب مدنی مدظلہٗ استاذ حدیث وناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند ضلع سہارن پور

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالےٰ

"حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی وہ تعلیمی زندگی جو دارالعلوم دیوبند سے متعلق ہے اس کو دیکھنے والے اس سے استفادہ کرنے والے اب بھی موجود ہیں اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تقریر ترمذی جو آپ کے ہاتھ میں ہے اور جس کو حضرت مولانا سید مشہود حسن صاحب امروہوی زید مجدہٗ نے بزمانہ طالب علمی دورانِ درس قلم بند کیا تھا اسی دور سے تعلق رکھتی ہے۔"

"حضرت مولانا مشہود حسن صاحب امروہوی بڑے جید الاستعداد اور علمی شغف رکھنے والے عالم ہیں کم وبیش پچاس سال سے حدیث اور دیگر علوم و فنون پڑھاتے رہے ہیں اس لئے مولانا موصوف نے مراجعت وتحقیق کی ضرورت کو پورا فرمایا ہے یقین کامل ہے کہ انشاء اللہ مولانا سید مشہود حسن صاحب زید مجدہٗ کی یہ پیش کش معلمین ومتعلمین دونوں کے لئے مفید تر ثابت ہوگی۔ راقم الحروف دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا کی اس خدمت کو قبول فرمائے[1]۔ آمین ثم آمین۔"

ارشد مدنی

---

[1] حضرت مولانا سید ارشد مدنی خلف الصدق شیخ الاسلام حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی جس تحریر کا یہ اقتباس ہے وہ پوری تحریر کتاب کے آخر میں مذکور ہے جس کے اندر حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے علمی اور تعلیمی زندگی کے حالات کو نہایت دلچسپ انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

پوری تحریر ص ۲۱ پر ملاحظہ کیجیے۔

تقریظ

(از)

عمدة المحدثین حضرت مولانا المولوی نعمت اللہ صاحب اعظمی مدظلہٗ
اُستاذ حدیث دار العلوم دیوبند

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ! امام ابو عیسیٰ ترمذیؒ کی کتاب "جامع ترمذی" صحاحِ ستہ میں اپنی منفرد خصوصیات کے پیشِ نظر نہایت اہم کتاب تسلیم کی گئی ہے کیونکہ ترمذی سے پہلے حدیث پاک کی جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں انھیں دو نوع کا حامل کہا جا سکتا ہے، بعض کتابوں میں حدیث پاک کے ساتھ فقہاء کے اقوال جمع کرنے کا اہتمام کیا جاتا تھا جیسے امام مالکؒ کی "موطا" اور سفیان ثوریؒ کی "جامع" اور دوسری نوع کی کتابوں میں عللِ احادیث اور رجالِ حدیث سے متعلق مباحث کے بیان کا التزام ہوتا تھا جیسے علی بن مدینیؒ کی "کتاب العلل"۔

جب امام ترمذی کا علمی آفتاب نصف النہار پر آیا تو اُن سے دونوں طرح کے مباحث پر مشتمل کتاب تصنیف کرنے کی درخواست کی گئی، چونکہ یہ ایک نیا انداز اختیار کرنے کی دعوت تھی اس لئے امام ترمذی کو اس پر عمل کرنے میں تامل رہا، پھر انھوں نے یہ خیال فرماتے ہوئے درخواست کو منظور فرمالیا کہ جیسے ان سے پہلے حدیث کی خدمت کرنے والوں نے طرزِ جدید اختیار کیا تھا انھیں بھی افادیت کے پیشِ نظر اس کو قبول کرلینا چاہیئے۔

امام ترمذی کا منشا یہ تھا کہ جس طرح تدوینِ حدیث کی ابتداء کے زمانہ میں محدثین کی توجہ صرف احادیث جمع کرنے کی طرف مبذول رہتی تھی، لیکن بعد میں آنے والے محدثین نے حدیث پاک کے ساتھ صرف اقوالِ فقہاء یا صرف عللِ حدیث کو جمع کرنے کا طرزِ جدید اختیار کیا جس سے بہت فائدہ ہوا، اسی طرح اگر ترمذی بھی درخواست کے مطابق اقوالِ فقہاء اور عللِ احادیث کو یکجا کرنے کا طرزِ جدید اختیار کرلیں تو اُمید یہ ہے کہ اس سے بھی طلبہ کو فائدہ ہوگا۔ امام ترمذی خود ارشاد فرماتے ہیں:

وانما حملنا علی ما بینا فی ہٰذا الکتاب من قول الفقہاء وعلل الاحادیث لانا سئلنا عن ذٰلک فلم نفعلہ زمانا ثم فعلنا لما رجونا فیہ من منفعۃ الناس لانا قد وجدنا

غیر واحد من الائمۃ تکلفوا من التصنیف مالم یسبقوا الیہ ..... صنفوا فجعل اللہ فی ذٰلک منفعۃ کثیرۃ ولہم بذٰلک الثواب الجزیل عند اللہ لما نفع اللہ المسلمین بہ فیہم القدوۃ فیما صنفوا ۔ (ترمذی ص ۲۳۵/ج۲)

چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ امام ترمذیؒ کی اُمید کے مطابق تصنیف میں یہ نیا انداز اختیار کرنے سے اہلِ علم کو زبردست فائدہ ہوا اور ہر زمانہ میں اُن کی کتاب اسی جامعیت کے سبب بے نظیر تسلیم کی گئی۔ دار العلوم دیوبند میں بھی اسی جامعیت اور مذاہبِ فقہاء کے بیان کے سبب ترمذی شریف کا درس بڑی اہمیت اور خصوصی توجہات کا حامل رہا اور اسی لئے روزِ تاسیس سے ماضی قریب تک ترمذی شریف کا سبق دار العلوم کے صدر مدرس یا شیخ الحدیث سے متعلق رہا۔ جس زمانہ میں ترمذی شریف شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہٗ سے متعلق تھی تو وہ بھی ماضی کی تابناک علمی روایات کے مطابق اس کے درس کا پورا اہتمام فرماتے تھے۔ فقہاء کے مذاہب کی تفصیلات، رجالِ حدیث کے احوال اور عللِ احادیث سے متعلق علمی مباحث، پھر تمام مباحث سے متعلق دلائل، پھر قولِ راجح کی تائید و ترجیح سے متعلق کتنے ہی مضامین زیرِ بحث آتے۔

دار العلوم کی طالب علمانہ روایات کے مطابق کتنے ہی طلبہ ان افادات کو دورانِ درس قلمبند کرنے کی کوشش کرتے، محترم المقام جناب مولانا سید مشہود حسن صاحب امروہوی زید مجدہم بھی پابندی کے ساتھ ان افادات کو قیدِ تحریر میں لاتے رہے اور نہایت مسرت کی بات ہے کہ وہ ان افاداتِ عالیہ کی ترتیب کی خدمت اس وقت انجام دے رہے ہیں جبکہ وہ خود ایک بالغ نظر عالم ہیں اور حدیث پاک کی کتابوں کی تدریس کا ایک طویل تجربہ اُن کا رہنما ہے اور اس طرح یہ توقع بجا طور پر کی جا سکتی ہے کہ امالی درس کو قلم بند کرتے وقت جو طالب علمانہ فروگذاشتیں ہو سکتی ہیں ان شاء اللہ ترتیب کے وقت اُن کا تدارک ہو جائے گا۔

راقم بھی چونکہ حضرت شیخ الاسلام کے کفش بردار تلامذہ میں ہے اس لئے فطری محبت کے ساتھ مخلصانہ تمنا یہ ہے کہ موصوف کی اس کوشش کا علماء و طلبہ کے حلقوں میں اس کے شایانِ شان استقبال کیا جائے اور پروردگارِ عالم اپنے فضل و کرم سے دنیا و آخرت میں اس کو شرفِ قبول عطا کرے۔ آمین!

نعمت اللہ اعظمی ———— خادم تدریس دار العلوم دیوبند

پیش لفظ

(۲)

محدث جلیل حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب دامت برکاتہم پالن پوری، محدث دارالعلوم دیوبند

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ الَّذِیۡ اَنۡزَلَ الۡفُرۡقَانَ فَاَنَارَ بِہٖ سُبُلَ السَّلَامِ وَاَرۡسَلَ رَسُوۡلَہٗ رَءُوۡفًا رَّحِیۡمًا فَاَوۡضَحَ بِہٖ مَعَالِمَ الۡاِسۡلَامِ وَجَعَلَ اُمَّتَہٗ خَیۡرَ الۡاُمَمِ فَھَدٰی بِھِمُ النَّاسَ اِلَی الطَّرِیۡقِ الۡاَمَمِ اَللّٰھُمَّ صَلِّ وَسَلِّمۡ وَبَارِکۡ عَلٰی صَفِیِّکَ وَحَبِیۡبِکَ مُحَمَّدٍ وَّعَلٰی اٰلِہٖ وَصَحۡبِہٖ وَعَلٰی تَابِعِیۡھِمۡ اِلٰی اٰخِرِ الۡاَیَّامِ اَمَّا بَعۡدُ: یہ "دروسِ مدنیہ" ہیں جو شیخ العرب والعجم، شیخ الاسلام حضرت اقدس مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہٗ وبرّد اللہ مضجعہٗ (شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند) نے ازھر الھند دارالعلوم دیوبند میں دیئے ہیں۔ ترمذی شریف کے ان دُروس کو اُن کے تلمیذ ارشد حضرت العلامہ مولانا سید مشہود حسن صاحب حسنی دامت برکاتہم (محدث مدرسہ امینیہ دہلی) نے ضبط کیا ہے۔ زمانۂ تحریر ۶۹-۱۳۶۸ھ ہے۔ پچاس سال تک یہ گنج گرانمایہ شاگرد کے پاس محفوظ رہا اور وہی اس خوانِ یغما سے استفادہ کرتے رہے۔ اب موصوف نے یہ سوغات وقفِ عام کردی ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کو دارین میں بہترین صلہ عطا فرمائے اور اُمت کو اس سے فیضیاب فرمائے۔ آمین۔

حضرت شیخ الاسلام کا مختصر تعارف

شیخ الاسلام حضرت مدنی نور اللہ مرقدہٗ ۱۲۹۶ھ / ۱۸۷۹ء میں ضلع فیض آباد (یوپی) کی مشہور بستی "ٹانڈہ" میں پیدا ہوئے۔ ۱۳۱۶ھ / ۱۸۹۸ء میں دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل ہوئے اور اسی سال مدینہ منورہ تشریف لے گئے اور وہاں مسجد نبوی میں درس دینا شروع فرمایا۔ ۱۳۳۵ھ / ۱۹۱۶ء میں اپنے اُستاذ حضرت اقدس شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی قدس سرہٗ کے ہمراہ گرفتار ہوکر مالٹا چلے گئے۔ وہاں تین برس سات ماہ اسیر رہ کر ۱۳۳۸ھ / ۱۹۲۰ء میں رہا ہوکر ہندوستان مراجعت فرمائی ۱۳۳۹ھ / ۱۹۲۱ء میں حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ کی وفات ہوئی تو آپ کو ان کا جانشین چنا گیا۔ آپ نے ہندوستان کی تحریکِ آزادی

کی زمام سنبھالی۔ ۱۳۳۹ھ میں سات ماہ کلکتہ میں درسِ حدیث دیا۔ پھر ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۴ء سے ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء تک سلہٹ (آسام، اب بنگلہ دیش) میں تدریسی خدمات انجام دیں اور مسلمانوں کی اصلاح وتربیت کا کام کیا، اور ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۸ء سے ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء تک اکتیس ۳۱ برس دار العلوم دیوبند میں شیخ الحدیث اور صدر المدرسین رہے۔ آپ کے زمانہ کے فضلائے دار العلوم دیوبند کی تعداد تقریباً چار ہزار ہے۔

۱۳۱۹ھ/۱۹۰۱ء میں آپ کو قطبِ عالم حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس اللہ سرہٗ (متوفی ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء) نے خلافت واجازت سے سرفراز فرمایا۔ آپ کے متوسلین کی تعداد حد شمار سے باہر ہے اور خلفاء کی تعداد ۱۶۶ ہے۔

۱۲ر جمادی الاوّل ۱۳۷۷ھ مطابق ۵ر دسمبر ۱۹۵۷ء بروز پنج شنبہ بعمر ۸۲ سال دیوبند میں وفات پائی اور اب مزار قاسمی میں آسودۂ خواب ہیں اللّٰھم اغفر لہٗ وارحمہٗ واجعل اٰخرتہٗ خیراً من الاولیٰ واجعل مأواہٗ جنۃ الفردوس برحمتک یا ارحم الراحمین۔ (اٰمین)

جامع شخصیت

حضرت شیخ الاسلام جامع کمالات شخصیت کے مالک تھے۔ علمی کمال اس سے عیاں ہے کہ آپ نے امام العصر علامہ کشمیری قدس سرہٗ کی جگہ سنبھالی تھی مگر طلبہ کو کوئی خلا محسوس نہ ہوا تھا۔ فنون پر اتنی گہری نظر تھی کہ حضرت شاہ صاحب کے شیدائی سرحدی طلبہ نے آپ کو بند کرنے کی ہر چند کوشش کی تھی مگر وہ کامیاب نہ ہوسکے تھے۔ 'دروس مدینہ' کے مطالعہ سے آپ کو اندازہ ہوگا کہ دروس میں کسی بھی فن کا مسئلہ زیر بحث آجاتا تو آپ اس کو مالہٗ وما علیہ کے ساتھ بیان فرماتے تھے اور باطنی کمالات کا تو کوئی منتہیٰ ہی نہیں تھا۔ علاوہ ازیں بے شمار محاسن اعمال اور بے انتہا بلند اخلاق وکردار سے مزین تھے۔ آپ بیک وقت ازہر الہند دار العلوم دیوبند کی مسند صدارت پر متمکن تھے۔ بخاری شریف اور ترمذی شریف کا بے نظیر درس دیتے تھے، تحریکِ آزادی کے عظیم قائد اور جمعیۃ علمائے ہند کے صدر تھے، سلوک وتصوف میں قطب زماں تھے، اخلاص کے پیکر تھے، تواضع وانکساری کے مجسمہ تھے، عفو ودرگزر طبیعت ثانیہ بنی ہوئی تھی اور بے نظیر عزیمت کے مالک تھے ؎

ولیس علی اللہ بمستنکر　　ان یجمع العالم فی واحد

تدریس حدیث کا طرز

شیخ الطائفہ حجۃ اللہ فی الارض حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی قدس سرہٗ (ولادت ۱۱۱۴ھ / ۱۷۰۲ء وفات ۱۱۷۶ھ / ۱۷۶۳ء) نے انفاس العارفین میں حضرت شیخ حسن عُجیمی رحمہ اللہ کے حالات بیان کرتے ہوئے درس حدیث کے تین طریقے بیان کئے ہیں، جو علمائے حرمین شریفین میں رائج تھے۔ وہ تین طریقے یہ ہیں:

(۱) سَرد کا طریقہ (۲) بحث وحل کا طریقہ (۳) امعان وتعمق کا طریقہ۔ سَرد کا مطلب یہ ہے کہ بس روایات صحت کے ساتھ پڑھ لی جائیں خواہ اُستاذ پڑھے یا طالب علم اور لغوی، فقہی مباحث سے اور اسمائے رجال سے کوئی تعرض نہ کیا جائے۔ اگر طالب علم کوئی بات دریافت کرے تو بتادی جائے ورنہ سمجھتے ہوئے مسلسل عبارت خوانی کی جائے ـــــ یہ طریقہ صاحبانِ علم وفضل کے لئے زیادہ موزوں ہے۔ علامہ فیروزآبادی صاحبِ قاموس نے صحیح مسلم شریف اپنے اُستاذ ابن جَہْبَل سے تین دن میں پڑھی ہے۔ علامہ ابوالفضل عراقی رحمۃ اللہ نے مسلم شریف چھ مجلسوں میں پوری کی ہے۔ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے بخاری شریف تین مجلسوں میں پوری پڑھی ہے۔ علامہ حافظ ابنِ حجر عسقلانی رحمۃ اللہ نے بخاری شریف چالیس گھنٹوں میں، مسلم شریف پانچ مجلسوں میں، ابن ماجہ چار مجلسوں میں اور نسائی شریف دس مجلسوں میں پڑھی ہے اور معجم طبرانی صغیر جس میں پندرہ سو حدیثیں ہیں صرف ایک مجلس میں پڑھی ہے۔ یہ تمام واقعات علامہ جمالُ الدین قاسمی رحمۃ اللہ نے قواعد التحدیث صلا۲۶ میں بیان کئے ہیں اور خود حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ نے موطا امام مالک شیخ وفد اللہ مکی رحمۃ اللہ سے چار مجلسوں میں پڑھی ہے اور مجھ سے ایک تونسی عالم شیخ یونس نے اور ایک سوڈانی فاضل عَوَض الکریم نے موطا امام مالک مکمل تین دن میں سمجھ کر پڑھی ہے۔ بحث وحل کا مطلب یہ ہے کہ روایات پڑھتے ہوئے مشکل الفاظ کی تشریح کی جائے، مغلق تراکیب کی وضاحت کی جائے اور ارشادِ نبوی کا مدعیٰ سمجھایا جائے، جن رُوات کا تذکرہ کم آتا ہے اُن کا تعارف پیش کیا جائے اور کوئی سوال یا اشکال پیدا ہوتا ہوا نظر آئے تو اس کا جواب دیا جائے ـــــ یہ طریقہ مبتدی اور متوسط درجے کے طلبہ کے لئے مفید ہے۔ امعان وتعمق کا مطلب یہ ہے کہ ہر حدیث کے مالہٗ وما علیہ پر کلام کیا جائے تمام متعلقہ ابحاث کو شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا جائے، مسائل فقہیہ کا استنباط کیا جائے اور

مجتہدین کی آرار ذکر کی جائیں اور ان کے مستدلات سمجھائے جائیں موافق ومخالف روایات کی ممکنہ توجیہات ذکر کی جائیں نیز مدارک اجتہاد پر کلام کیا جائے کہ مجتہدین میں اختلاف کی بنیاد کیا ہے غرض تحقیق کا کوئی گوشہ مخفی نہ رہنے دیا جائے ــــــ یہ طریقہ فن میں گیرائی اور گہرائی پیدا کرنے کے لئے مُعین سمجھا گیا ہے۔

دارالعلوم دیوبند اور درس حدیث شریف

دارالعلوم دیوبند اور اس کے نہج پر چلنے والے مدارس وجامعات میں حدیث شریف تینوں طریقوں سے پڑھائی جاتی ہے۔ سب سے پہلے مشکوٰۃ شریف بحث وحل کرکے پڑھائی جاتی ہے۔ خطیب تبریزی رحمۃ اللہ کی اس بابرکت کتاب میں احادیث کا بڑا ذخیرہ جمع ہوگیا ہے۔ یہ کتاب پڑھانے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے اُستاذ عبارت کی تصحیح کرے پھر ضروری لُغات اور نحوی تراکیب بیان کرے پھر سلیس ترجمہ کرکے مختصر جامع الفاظ میں مرادِ نبوی واضح کرے اگر حدیث میں کوئی فقہی مسئلہ ہو تو اس کو اختصار کے ساتھ بیان کرے اور مسئلہ اختلافی ہو تو ضروری اختلاف بیان کرے اور قول فیصل ذکر کرے تاکہ طالب علم کے لئے عمل کی راہ ہموار ہو، اس طرح مکمل کتاب یکساں طور پر بحث وحل کے طریقہ سے پوری کی جائے۔ پھر دورۂ حدیث شریف میں درس حدیث کے تینوں طریقے جمع کئے جاتے تھے۔ بعض کتابیں صرف سَرْدًا پڑھائی جاتی تھیں اور بعض امعان وتعمق کے ساتھ، مگر نصف سال کے بعد طرز بدل دیا جاتا تھا اور بحث وحل پر اکتفا کیا جاتا تھا بلکہ بالکل آخیر سال میں وہی کتابیں سَرْدًا پوری کی جاتی تھیں علاوہ ازیں امعان وتعمق میں بھی مضامین کی تقسیم ملحوظ رکھی جاتی تھی۔ حضرت شیخ الاسلام قدس سرہٗ نے صحاحِ ستہ کی تدریس کا طریقہ یہ بیان کیا ہے:۔

> "چونکہ فقہی مباحث ترمذی شریف میں مکمل طور پر آجاتے ہیں اس لئے بخاری شریف میں تراجم ابواب وغیرہ کو بیان کیا جاتا ہے۔ ابوداؤد میں فقہی بحث مختصر طور پر کافی ہے، باقی سندوں پر بحث کرنا اس میں زیادہ ضروری ہے، مسلم شریف میں اس کا مقدمہ اور کتاب الایمان زیادہ اہم ہے، باقی جگہ مختصر بحث کافی ہے۔ نسائی اور ابن ماجہ میں عبور علی الاحادیث مقصود ہوتا ہے۔"
>
> (دُروس مدنیہ ص ۴۶ ج ۱)

صحاح ستہ میں ترمذی کا مقام

صحت کے اعتبار سے ترمذی شریف پانچویں نمبر پر ہے سب سے اُونچا درجہ صحیحین کا ہے، اس کے بعد نسائی شریف کا پھر سُنن ابی داؤد کا، پانچواں مرتبہ ترمذی کا اور چھٹے نمبر پر ابن ماجہ ہے (صـ۱۳) بلکہ بعض عرب علماء تو صحاح ستہ کہنا ہی درست نہیں سمجھتے۔ ان کی رائے میں مبنی بر حقیقت تعبیر "کتب ستہ" ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ "صحیح" تو ان میں سے صرف دو کتابیں ہیں جن کو صحیحین کہا جاتا ہے باقی چار کتابوں میں صحت کا التزام نہیں ہے، ان میں ہر طرح کی حدیثیں ہیں اگرچہ ان کے مؤلفین نے ضُعف وغیرہ عللِ قادحہ کو بیان کر دیا ہے مگر بہر حال ان کی تمام حدیثیں صحیح نہیں ہیں۔

سمرقند میں ایک سیمینار میں میں نے شرط الامام البخاری فی صحیحہ کے موضوع پر ایک مقالہ پیش کیا تھا، اس میں صحاح ستہ کی اصطلاح استعمال کی تھی تو شیخ محمود طحان نے بوقت مناقشہ یہی اعتراض کیا تھا کہ صحاح ستہ کہنا درست نہیں ہے کتب ستہ کہنا چاہئے۔ میں نے عرض کیا تھا کہ یہ ہمارے دیار کی اصطلاح ہے وَلَا مُشَاحَّۃَ فِی الاصطلاح (اصطلاح میں مناقشہ اور جھگڑا نہیں ہونا چاہئے) چنانچہ موصوف نے اپنی عالی ظرفی سے خاموشی اختیار فرمالی تھی۔

علاوہ ازیں تغلیباً بھی صحاح ستہ کہنا درست ہے کیونکہ زیادہ تر احادیث سنن اربعہ میں صحیح ہیں اور نفع اور فوائد کے لحاظ سے ترمذی شریف کو صحیحین پر بھی ترجیح حاصل ہے۔ شیخ الاسلام ابو اسماعیل ہروی رحمۃ اللہ کا ارشاد ہے کہ:-

جامع الترمذی انفع من کتاب البخاری ومسلم لانّهما لا یقف علی الفائدة منهما الا المتبحر العالم والجامع یصل الی فائدته کل احد۔

(سیر اعلام النبلاء، صـ۲۷۷ ج ۱۳)

جامع ترمذی، بخاری شریف اور مسلم شریف سے بھی زیادہ نافع ہے کیونکہ صحیحین سے صرف متبحر عالم ہی استفادہ کر سکتا ہے اور جامع ترمذی سے ہر کوئی استفادہ کر سکتا ہے۔

اور خود امام ترمذی رحمۃ اللہ کا ارشاد یہ ہے کہ

"میں نے یہ کتاب لکھ کر حجاز، عراق اور خراسان کے علماء کی خدمت میں

پیش کی سب نے اس کو پسند کیا اور جس کے گھر میں یہ کتاب ہے گویا اس کے گھر میں نبی بقید حیات ہے۔" (تذکرۃ الحفاظ ص۶۳۴ جلد ۲)

اسی وجہ سے مدارس و جامعات میں تدریس کے اعتبار سے جو اہمیت ترمذی شریف کو حاصل ہے وہ کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں ہے۔

سُنن ترمذی کی خصوصیات

حضرت شیخ الاسلام قدس سرہٗ نے سُنن ترمذی کی درج ذیل خصوصیات بیان فرمائی ہیں:۔

① ہر حدیث کا درجہ بتایا ہے کہ وہ "صحیح" ہے یا "حسن" ہے یا "غریب" ہے یا "ضعیف" ہے، جس سے ہر شخص کے سامنے حدیث کی پوری حقیقت کھل کر آجاتی ہے۔

② رُوات کی جرح و تعدیل کی گئی ہے۔ راوی میں اگر کوئی ضُعف یا کمزوری ہوتی ہے تو اُس کو واضح کرتے ہیں، اسی طرح جن رُوات کی تعدیل و توثیق کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اس کو بھی بیان کر دیتے ہیں۔

③ نامانوس اور قلیل الاستعمال الفاظ کی تشریح کرتے ہیں۔

④ مجتہدینِ اُمّت میں اختلاف ہوا ہو تو اس کو ذکر فرماتے ہیں اور بالعموم ہر ایک کے راجح قول کو ذکر فرماتے ہیں

⑤ احادیث میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہو تو اس کو رفع کرنے کی سعی کرتے ہیں۔

⑥ باب میں ایک حدیث ذکر کر کے اس کے تمام متابعات و شواہد کی طرف اجمالی طور پر اشارہ کرتے ہیں اور و فی الباب میں ان روایات کی طرف اشارہ کر کے تکرار سے بچ جاتے ہیں۔

⑦ ائمۂ اربعہ کے مذاہب ذکر کر کے دلائل بھی پیش کرتے ہیں اور بالعموم معرکۃ الآراء مسائل میں متقابل ابواب قائم کرتے ہیں اور ہر باب میں ایک

طرف کی رائے اور اُس کی دلیل بیان کرتے ہیں۔

⑧ حدیث کے بارے میں یہ بھی بتاتے ہیں کہ وہ معمول بہ ہے یا متروک العمل ہے۔

⑨ راوی اگر نام کے ساتھ مذکور ہو تو عند الضرورت اس کی کنیت ذکر کرتے ہیں اور اگر کنیت مذکور ہو تو اس کا نام بیان کرتے ہیں "

(ماخوذ از "دروس مدنیہ" ص۴۵ ج ۱)

حضرت شیخ الاسلام اور درس ترمذی

امام العصر حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری قدس سرہٗ (ولادت ۱۲۹۲ھ وفات ۱۳۵۲ھ) کی دار العلوم دیوبند سے علیحدگی کے بعد اس عظیم الشان درسگاہ کے شیخ الحدیث کے منصب جلیل کے لئے نگاہِ انتخاب حضرت شیخ الاسلام مولانا مدنی قدس سرہٗ پر پڑی۔ آپ نے بخاری شریف اور ترمذی شریف کا درس شروع فرمایا۔ ترمذی شریف میں آپ مسائل فقہیہ پر مفصل و مدلل کلام فرماتے تھے بلکہ نحو و صرف، کلام و بلاغت، فقہ حدیث اور حکمتِ شرعیہ کے ایسے ایسے حقائق واشگاف فرماتے تھے کہ عقل دنگ رہ جاتی تھی۔ اسی کتاب کے ص۱۳ پر قراءۃ کی ترکیب ص۲۴ پر تشبیہ اور اس کی اقسام ص۳۳ پر صُنابحی کی تحقیق ص۳۶ پر فاقد الطہورین کا مسئلہ ص۳۷ پر یہ بحث کہ موجبِ حدث اندرونی نجاست ہے اور امتلاء کو اس کا قائم مقام گردانا گیا ہے اور وضو میں اعضائے اربعہ پر اکتفا کرنے کی حکمت وغیرہ بے شمار ایسے مسائل آپ کو اس تقریر میں ملیں گے جو آپ کے لئے زیادتی علم اور انبساط و سرور کا سبب ہوں گے اور ان کو پڑھ کر بے ساختہ آپ کی زبان سے سبحان اللہ، ماشاء اللہ نکل جائے گا۔

اور بخاری شریف میں زیادہ زور تراجم ابواب اور استنباط احکام پر دیتے تھے۔ آپ کی بخاری شریف کی تقاریر بھی متعدد تلامذہ نے ضبط کی ہیں۔ ان میں بعض مرتب ہو کر طبع ہو چکی ہیں اور ایک نئی تقریر دار العلوم دیوبند کے موقر استاذِ حدیث اور حضرت شیخ الاسلام کے تلمیذ حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی نے تین فضلاء کی تقریروں کو سامنے رکھ کر مرتب کی ہے جو کتابت کے مراحل سے گزر چکی ہے اور جلد منصۂ شہود پر جلوہ گر ہونے والی ہے۔

اسی طرح ترمذی شریف کی ایک تقریر "معارف مدنیہ" کے نام سے عرصہ سے چھپی ہوئی ہے اور طلبہ اس سے فیضیاب ہو رہے ہیں اب یہ دوسری تقریر "دروس مدنیہ" کے نام سے آپ کے ہاتھوں میں ہے، جس کے تعارف کی سعادت مجھے حاصل ہوئی ہے۔ معارف مدنیہ بھی امروہہ کے ایک محدث حضرت مولانا محمد طاہر صاحب کی مرتب کردہ ہے اور اس تقریر کے مرتب بھی اُسی سرزمین کے سپوت اور دہلی کے مدرسہ امینیہ کے محدث حضرت مولانا سید مشہود حسن صاحب ہیں۔

دُروس مدنیہ کے مُرتب کا مختصر تعارُف

ان جواہر پاروں کو ضبط تحریر میں لانے والے تلمیذ رشید کا اسم گرامی حضرت مولانا مشہود حسن صاحب حسنی ہے۔ والد ماجد کا نام نامی جناب مولانا سید مقبول حسن صاحب ہے۔ دادا سید محبّ علی اور پردادا سید مظہر علی ہیں۔ آپ کے مورثِ اعلیٰ شاہ فتح اللہ شیرازی رحمۃ اللہ عہد اکبری میں ہندوستان میں فروکش ہوئے ہیں۔ شاہ فتح اللہ کا سلسلۂ نسب بتوسط حضرت پیرانِ پیر سید عبدالقادر جیلانی قدس سرہٗ امام حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ تک پہونچتا ہے۔ اس لئے مرتبِ دروس خاندانِ ساداتِ حسنی کے چشم و چراغ ہیں۔

آپ کا تاریخی نام سعید اختر ۱۳۴۵ھ ہے، یوپی کا مشہور قصبہ امروہہ آپ کا آبائی وطن ہے۔ ۲۹ رذی قعدہ ۱۳۴۵ھ مطابق ۲۹ رمئی ۱۹۲۷ء آپ کی تاریخ ولادت ہے۔ دس سال کی عمر میں قرآن پاک کا حفظ شروع کیا۔ تیرہ سال کی عمر میں حفظ مکمل کیا اور سولہ سال کی عمر میں چوتھی کلاس، حفظ قرآن اور ابتدائی فارسی سے فارغ ہو کر عربی شروع کر دی۔ خاندانی ماحول اہلِ بدعت اور اہلِ تشیع سے بہت زیادہ متاثر تھا، مگر آپ کے والد ماجد کا حضرت اقدس مولانا سید احمد حسن محدث امروہی قدس سرہٗ سے خصوصی تعلق تھا اس وجہ سے آپ نے صاحبزادے کو جامع مسجد امروہہ کے عربی مدرسہ میں داخل کر دیا۔ صاحبزادے نے وہاں مختصر المعانی تک عربی کی تعلیم حاصل کر کے شوال ۱۳۶۶ھ میں دارالعلوم دیوبند میں داخلہ لیا اور ۱۳۶۸-۶۹ھ میں دورۂ حدیث شریف پڑھا۔ بخاری شریف اور ترمذی شریف شیخ الاسلام حضرت مدنی سے ابو داؤد شریف اور شمائل ترمذی شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحب سے طحاوی شریف حضرت مولانا بشیر احمد خاں صاحب سے ابن ماجہ اور نسائی شریف حضرت مولانا

فخرالحسن صاحب سے اور مسلم شریف جامع معقول ومنقول حضرت علامہ محمد ابراہیم صاحب بلیاوی قدس اللہ اسرارہم سے پڑھی۔

فراغت کے بعد آپ کا جامعہ حسینیہ راندیر (گجرات) میں تقرر ہوا، وہاں ہدایہ اولین، مشکوٰۃ شریف، مقامات حریری، حُسامی، نورالانوار، شرح وقایہ، شرح تہذیب وغیرہ کتب کا درس دیا۔ تین سال وہاں رہ کر ایک سال جامعہ اسلامیہ تعلیم الدین ڈابھیل (گجرات) میں مشکوٰۃ شریف ہدایہ آخرین، حُسامی، قطبی وغیرہ کتابیں پڑھائیں اور شوال ۱۳۷۳ھ میں دہلی کی معروف دینی درسگاہ مدرسہ امینیہ کشمیری گیٹ میں تقرر ہوا اور تاہنوز اسی ادارہ کے ساتھ وابستگی ہے اور عرصہ سے ترمذی شریف کا درس دے رہے ہیں بارك الله فى حياته واعماله ونفع الطلاب بعلومه الغزيرة وانفاسه الطيبة (اٰمين)

مدرسہ امینیہ سے تعلق قائم کرنے کی تقریب یہ بنی کہ جامعہ حسینیہ راندیر میں تدریس کے تیسرے سال مفتیٔ اعظم حضرت اقدس مولانا محمد کفایت اللہ صاحب قدس سرہٗ کا انتقال ہوا، مفتی صاحب کے انتقال سے تین دن پہلے مولانا سید مشہود حسن صاحب نے یہ خواب دیکھا کہ حضرت مفتی صاحب مولانا کے حجرہ میں ایک کتاب لے کر تشریف لائے اور اس کتاب کا ایک سبق مولانا کو پڑھا کر وہ کتاب[1] ہی آپ کو دے دی۔ اس خواب کی تعبیر مولانا کے ذہن میں یہ آئی کہ مفتی صاحب رحمۃ اللہ اس دار فانی سے کوچ کرنے والے ہیں اور اُن کی کچھ میراث آپ کو ملے گی۔ اسی سے آپ کے قلب میں مدرسہ امینیہ میں تدریس کا داعیہ پیدا ہوا اور آپ نے شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحب کو خط لکھا کہ حضرت اس سلسلہ میں سفارش فرمائیں۔ حضرت نے جواب میں تحریر فرمایا کہ:

"آپ کے خط کے آنے سے ایک گھنٹہ قبل میں مدرسہ امینیہ کے لئے آپ
کی سفارش کے لئے خط ڈال چکا ہوں"

مگر کسی وجہ سے اس سال آپ کا تقرر نہ ہو سکا اس لئے آپ نے ایک سال ڈابھیل میں پڑھایا ایک سال بعد تقرر عمل میں آیا اور سلوک وتصوف کے سلسلہ میں آپ نے فراغت کے بعد ہی حضرت شیخ الاسلام مولانا مدنی قدس سرہٗ کے دستِ مبارک پر بیعت کی سعادت حاصل کرلی تھی اور

[1] یہ کتاب سراجی تھی ۱۲

تدریسی ذمہ داریوں کے ساتھ ہی ساتھ اس راہ کی منازل طے کرنی شروع کر دی تھی مگر حضرت پیر و مرشد سے حالات بیان کرنے کی نوبت نہ آئی تھی کہ حضرت مدنی رحمۃ اللہ کا وصال ہو گیا۔ حضرت کی وفات کے بعد حضرت ہی کے ایک اشارہ منامی سے حضرت ہی کے ایک مایۂ ناز خلیفہ حضرت علامہ مولانا نیاز محمد صاحب میواتی قدس سرہٗ کی طرف رجوع کیا۔ موصوف نے مولانا مشہود صاحب کو اپنی شفقتوں سے نوازا اور اجازت عنایت فرمائی۔ آج آپ کے متوسلین کا بھی تلامذہ کی طرح ایک وسیع حلقہ ہے جو ملک کے طول و عرض میں خدمت دین اور اصلاحِ خلق میں مشغول ہیں۔

غرض خداوند کریم نے ذاتی محاسن، خاندانی خوبیاں، علوم نافعہ، خدمتِ حدیث شریف اور رُشد و ہدایت کی سعادت عظمیٰ بہ تمام وکمال آپ کی ذات ستودہ صفات میں جمع فرما دی ہیں۔ سچ ہے ؎

این سعادت بزور بازو نیست　　تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

تصانیف

تدریس کے ساتھ تصنیف ایک مشکل امر ہے، کیونکہ مدرس کو صبح سے شام تک کئی موضوعات پر گفتگو کرنی پڑتی ہے نیز متعلقہ کتابوں کا مطالعہ بھی کرنا پڑتا ہے اور تصنیف کا موضوع علیحدہ ہوتا ہے اس وجہ سے ذہن کام نہیں کرتا، مگر بعض نادرۂ روزگار شخصیات دونوں کو جمع کر لیتی ہیں۔ مولانا سیّد مشہود حسن صاحب مدظلہٗ بھی ایسی ہی جامعیّت رکھنے والی ایک شخصیت کے مالک ہیں چنانچہ ۲۲ راگست ۱۹۹۵ء کو "عربی کی مسلّمہ قابلیت" کی بنا پر صدر جمہوریہ ہند نے آپ کو نیشنل ایوارڈ دیا ہے کیونکہ تدریس کے ساتھ آپ کی درج ذیل دو تصنیفات بھی ہیں:۔

- "القول الاسلم فی فضل نسب النّبی الاکرم" صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس رسالہ کا موضوع یہ ہے کہ اولادِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فضیلت اولادِ رسول ہونے کی وجہ سے حاصل ہے یا اولادِ حضرت علی کرّم اللہ وجہہٗ ہونے کی وجہ سے؟ یہ بہت مفصل و مدلّل رسالہ ہے اور مطبوعہ ہے۔
- "رفع یدین کی منسوخیت کا ثبوت" یہ رسالہ غیر مقلّدین کے شور و غوغا کو رفع کرنے کے لئے لکھا گیا ہے اور عقلی و نقلی دلائل سے مسئلہ کو مبرہن کیا ہے۔

اب یہ تیسری تالیف "دروس مدنیہ" ہے جو سب پر بھاری ہے اور مرتّب نے اپنی زندگی کا قیمتی وقت اس کتاب کی نذر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے اُمّت کو فیض یاب فرمائے

اور حضرت مدنی قدس سرہٗ کے لئے صدقہ جاریہ بنائے اور مرتّب (دامت برکاتہم) کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین!

دُروس مدنیہ کا امتیاز

میں نے تعارف کی یہ چند سطریں لکھنے کی غرض سے "دروس مدنیہ" مختلف جگہ سے پڑھی ہے، ابھی بالاستیعاب نہیں پڑھی چھپنے کے بعد انشاء اللہ پورا استفادہ کروں گا، اس سرسری مطالعہ میں میں نے جو خاص بات محسوس کی وہ یہ ہے کہ مرتّب کتاب نے غایت احتیاط سے کام لیا ہے، کوئی بات اپنی طرف سے نہیں بڑھائی ہے حضرت مدنی رحمۃ اللہ ہی کے الفاظ کو مرتّب کیا ہے۔ اگر کسی جگہ مرتّب نے اضافہ کی ضرورت محسوس کی ہے تو اس کو حواشی کی شکل دی ہے۔ یہ بہت اچھی بات ہے۔ عام طور پر تقاریر مرتّب کرنے والے حضرات صاحبِ تقریر کی بات بعینہٖ باقی نہیں رکھتے۔ دوسری شروح سے اس قدر اضافہ کر دیتے ہیں کہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ یہ تقریر ہے یا تصنیف ہے۔ متکلّم اسلام حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی قدس سرہٗ کی بخاری شریف کی تقریر کسی نے فضل الباری کے نام سے مرتّب کی ہے اس کا یہی حال ہے۔ اسی طرح پاکستان کے ایک جیّد عالم کی ترمذی شریف کی تقریر طبع ہوئی ہے جس کے بارے میں عام تأثر یہ ہے کہ وہ مستقل تصنیف ہے، مگر ان دروس کے مرتّب نے اس قدر احتیاط برتی ہے کہ ہر درس بقید تاریخ لکھا ہے اور اگر کوئی درس کسی دن ادھورا رہ گیا ہے اور دوسرے دن حضرت مدنی رحمۃ اللہ نے اس کو پورا کیا ہے تو وہ اس تقریر میں اسی طرح ہے۔ اس لئے سہو ونسیان کو مستثنیٰ کرکے کہ وہ تو انسان کا خاصہ ہے یہ بات بے تکلّف کہی جاسکتی ہے کہ یہ تقریر حضرت قدس سرہٗ کے الفاظ ہی میں ہے اور بے شمار قیمتی فوائد پر مشتمل ہے اس لئے اُمید ہے کہ طلبہ ہی کے لئے نہیں بلکہ فضلاء کے لئے بھی یہ ایک نعمتِ غیر مترقبہ ہے۔

اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس خوانِ یغما سے کما حقّہٗ استفادہ کی توفیق عطاء فرمائے اور مُرتّب دام ظلہٗ کو اُمّت کی طرف سے بہترین بدلہ عطاء فرمائے۔ آمین یا رب العالمین۔

کتبہٗ ـــــــــ سعید احمد عفا اللہ عنہٗ پالن پوری

خادم دارالعلوم دیوبند

۱۲ رجب ۱۴۱۷ھ

عرضِ مُرتّب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم اما بعد!

پیشِ نظر کتاب حضرت اقدس قُدوۃ العارفین مُرشدنا ومولٰینا سید حسین احمد صاحب مدنی قدس اللہ اسرارہم کی درسِ ترمذی کی تقاریر کا مجموعہ ہے، جس کی جلد اوّل ہدیۂ ناظرین کی جارہی ہے۔ احقر کو ۶۹-۱۳۶۸؁ ہجری میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ سے بخاری شریف وترمذی شریف پڑھنے کی سعادت حاصل ہوئی تھی والحمد للہ علیٰ ذٰلک۔ احقر نے اگرچہ اپنی جانب سے پوری پوری کوشش کی کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی تقاریر کا خلاصہ نوٹ کرے تاہم بہت سی جگہ صرف اشارہ ہی پر اکتفا کرنا پڑا جس کی توضیح وتفصیل بوقتِ ترتیب کردی گئی، عرصۂ دراز سے ارادہ تھا کہ حضرت کی درس ترمذی کی تقاریر کو صاف طریقہ پر حتی الامکان تحقیق کے ساتھ طلبۂ عزیز اور علمائے کرام کے سامنے پیش کردوں، یہ کام اگرچہ بعض حضرات کرچکے ہیں اس لئے چنداں ضرورت بھی نہ تھی مگر یہ سوچ کر کہ کسی ایک شخص کے لئے حضرت کے علوم کے سمندر کا احاطہ کرلینا بہت مشکل ہے اس لئے ہر مجموعہ کے اندر کچھ نہ کچھ کمی بیشی کا امکان ضرور ہے، اس بنا پر مزید ایک مجموعہ کا پیش کرنا بہتر معلوم ہوا نیز یہ کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ اُستاذ ہونے کے ساتھ ساتھ احقر کے شیخ اور مرشد بھی تھے اس کے باوجود افسوس کہ احقر حضرت کی کوئی خدمت نہ کرسکا اس لئے یہ سوچ کر کہ ممکن ہے اسی طرح حضرت کی خدمت کی سعادت حاصل ہوجائے اس لئے بھی اس کا تحریر کرنا ضروری سمجھا۔

ان تقاریر کے مطالعہ کے وقت حضرات ناظرین حسبِ ذیل باتوں کا خیال رکھیں۔

(۱) ان تقاریر کو تاریخ وار تحریر کیا گیا ہے، جو درس جہاں ختم ہوا ہے وہیں تاریخ تحریر کردی ہے بعض جگہ وقت ختم ہونے پر بات نامکمل رہ گئی ہے اس لئے ناظرین اگلے درس سے اس کا ربط قائم

کرلیں (۲) چونکہ یہ "دروس مدنیہ" طلبۂ عزیز اور علماء حضرات کے استفادہ ہی کے لئے ہے اس لئے بسط اور تطویل کے بجائے عبارت کو مختصر کرنے کی سعی کی ہے تاکہ ضبط کرنے میں سہولت ہو (۳) اگر اس مجموعہ میں کسی صاحب کو کوئی غلطی نظر آئے تو اس کو احقر کی طرف منسوب کریں نہ کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی طرف نیز یہ کہ براہ کرم اس پر مطلع فرمائیں کیونکہ اثنائے تحریر میں یقیناً کچھ نہ کچھ اپنی طرف سے بھی کسی بات کا آجانا خارج از امکان نہیں ہے (۴) نیز یہ "دروس مدنیہ" کتاب الدیات کے اسباق ہیں اس کے بعد کا حصہ شیخ الادب مرحوم پڑھایا کرتے تھے ـــــ جہاں تک حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے حالاتِ زندگی کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں بہت کچھ کتابیں لکھی جا چکی ہیں تاہم مختصر یہ ہے کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی ولادت باسعادت ۱۹ شوال ۱۲۹۶ھ بروز دوشنبہ ہوئی ۱۳۱۶ھ میں دار العلوم سے فراغت اور امام ربانی حضرت مولینا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس اللہ سرہ سے شرفِ بیعت حاصل کر کے اپنے والد محترم کے ساتھ مدینہ منورہ کی طرف ہجرت فرمائی اٹھارہ سال تک مدینہ منورہ میں قیام رہا اس دوران آپ نے منازلِ سلوک طے کئے اور حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ سے اجازت بیعت کا شرف حاصل کیا۔ نیز اس عرصہ میں جملہ علوم و فنون کی کتابیں پڑھائیں ساتھ ہی ساتھ بڑی بڑی لائبریریوں میں نہایت انہماک کے ساتھ عام کتابوں کا مطالعہ کیا۔ قوتِ حافظہ اور ذکاوت و ذہانت کی دولت سے پروردگار عالم نے آپ کو نوازا تھا اس لئے آپ کو تمام علوم و فنون کی کتابوں پر پورا پورا عبور حاصل تھا، جس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ باوجود انتہائی مصروفیت اور اسفار کی کثرت کے درس ترمذی میں جب تقریر فرماتے تھے تو ہر مسئلہ کو انتہائی تحقیق اور دلائل کے ساتھ بیان فرماتے تھے۔ احقر کا خیال یہ ہے کہ جتنی تقاریر درس ہیں وہ سب حضرت کو ہمہ وقت محفوظ رہتی تھیں۔ چنانچہ ۱۳۷۶ھ میں وفات سے ایک سال قبل ایک سفر میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی معیت کا شرف حاصل ہوا رات میں بمشکل تین گھنٹے آرام فرمایا ہوگا کہ صبح پانچ بجے گاڑی کا وقت تھا۔ چار بجے کے بعد قیام گاہ سے رخصت ہوئے۔ فرسٹ کلاس کا ٹکٹ تھا، مگر فرسٹ کلاس تک رسائی نہ ہوسکی حتیٰ کہ گاڑی چلنے لگی۔ بالآخر سکینڈ کلاس ہی میں بیٹھ گئے۔ اس وقت ترمذی میں ایک جگہ جو احقر کو اشکال تھا فرصت کا موقع غنیمت سمجھ کر حضرت کی خدمت میں عرض کرنا مناسب سمجھا۔ جواب میں حضرت نے خود ہی ترمذی کی عبارت پڑھ کر درس کی

پوری تقریر فرما دی۔ میری حیرت کی کوئی انتہا نہ رہی کہ اتنی بے آرامی اور شب بیداری کے باوجود اسی سال کی عمر میں اتنی حاضر دماغی! حقیقت یہ ہے کہ یہ سب حضور دائمی اور نسبت باطنی کی قوت کے ثمرات تھے۔ یوں تو حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے ہمعصر بڑے بڑے حضرات تھے جو نہایت باکمال اور قابلِ صد احترام تھے، مگر تبحر علمی، سلوک و معرفت، جہادِ حریت، سخاوت و شجاعت، مہمان نوازی، اکابر کی خدمت و احترام، اصاغر پر شفقت و عنایت، صبر و تحمل، زہد و قناعت، اتباعِ سنت، کمال عجز وانکساری وغیرہ اوصاف کی جامعیت نے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کو اپنے تمام ہمعصروں سے ممتاز کر دیا تھا اور ۱۳۴۷ھ سے ۱۳۷۷ھ تا وفات تیس سال حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے دارالعلوم دیوبند کی تدریس کے دوران صحیح معنی میں حضرت شیخ الہند علیہ الرحمہ کی جانشینی کا حق ادا کیا۔ بالآخر ۱۳ جمادی الاوّل ۱۳۷۷ھ میں اس دار فانی سے رخصت ہو کر اپنے محبوب حقیقی سے جا ملے۔ فرحمہ اللہ وجعل الجنۃ مثواہ۔

طرزِ تدریس

حضرت رحمۃ اللہ علیہ جس وقت دارالحدیث میں تشریف لاتے تو انتہائی سادگی کے باوجود چہرۂ مبارک پر بڑا رعب و جلال ہوتا تھا۔ قیام اکرامی کو ناپسند فرماتے تھے اس لئے تمام طلبہ اپنی اپنی جگہ پر بیٹھے رہتے تھے۔ مسند پر رونق افروز ہو کر کتاب کھولتے طالب علم عبارت پڑھتا۔ حدیث کا ترجمہ و مطلب، الفاظ مشکلہ کی تشریح کے بعد تقریر فرماتے، سنت کے مطابق ٹھہر ٹھہر کر بولتے۔ دو گھنٹہ ترمذی شریف اور ایک گھنٹہ بخاری شریف جلد اوّل کا درس دیتے۔ ترمذی شریف میں زیادہ تقریر فرماتے۔ بیان مذاہب کے بعد ہر فریق کے دلائل ذکر کر کے مذہبِ احناف کو نہایت تحقیق کے ساتھ مدلل طور پر ثابت کرتے اور فریق مخالف کے دلائل کا جواب دیتے۔ اکثر کتبِ حدیث حضرت کے برابر ٹیبل پر رکھی رہتی تھیں، جس کتاب کا حوالہ دینے کا ارادہ فرماتے ایک طالب علم فوراً وہ کتاب نکال کر پیش کرتا حضرت اس کتاب کو کھول کر صفحہ نمبر بتاتے اور حدیث کی عبارت سناتے (احقر صرف صفحہ نمبر اور حدیث کے ایک یا دو لفظ کو نوٹ کر لیا کرتا تھا کتابی شکل میں تحریر کے وقت اسی حوالہ کے مطابق حدیث کو بقدر ضرورت تحریر کر دیا ہے) پھر الفاظِ حدیث کے فرق کو ظاہر کرنے کے لئے یہ حدیث جن جن کتابوں میں ذکر کی گئی ہے ان تمام کتابوں کو کھول کر حدیث پڑھتے اور نہایت تحقیق کے ساتھ اس کے تمام مالۂ وما علیہ کو بیان فرماتے۔ بسا اوقات ۲ ۲ دو دو

گھنٹہ مسلسل تقریر فرماتے جو سراسر علمی تحقیقات، ٹھوس دلائل اور نکات عجیبہ پر مشتمل ہوتی۔ طلبہ نہایت دلجمعی کے ساتھ سنتے رہتے۔ کتب حدیث پر انتہائی درجہ عبور اور مطالعہ نہایت وسیع تھا جوابات فرماتے پوری تحقیق کے ساتھ فرماتے۔ پورے سال میں ایک مرتبہ بھی کوئی ایسی بات نہیں فرمائی کہ دوسرے روز اس سے رجوع کرنا پڑا ہو نہ کبھی ایسا سوال کیا گیا جس کے جواب کو حضرت نے دوسرے روز پر محول کیا ہو۔ طالب علم کو ساکت کرنے کی غرض سے کبھی الزامی جواب نہ دیتے بلکہ ہمیشہ تحقیقی جواب دے کر طالب علم کو پورے طور مطمئن فرماتے اگرچہ حضرت کی تقریر خود ہی اتنی جامع مانع ہوتی تھی کہ اس کے بعد سوال کی بہت کم گنجائش ہوتی تھی۔ ترمذی شریف کا درس عموماً دو گھنٹہ ہوتا تھا آخر سال میں ظہر کے بعد بھی پڑھاتے تھے اس لئے تاریخ دونوں سبقوں کے بعد تحریر کی گئی جس کی وجہ سے ایک تاریخ کے سبق میں غیر معمولی طوالت ہوگئی لہذا تاریخ کے لحاظ سے اگرچہ سبق ایک ہے مگر حقیقت میں وہ دو سبق ہوں گے۔

۱ار رجب کو ظہر کے بعد ترمذی شریف ابواب البیوع سے شروع کرا دی تھی جس کی وجہ سے آپ دیکھیں گے کہ اسی تاریخ میں ابواب الصلوٰۃ کے اندر باب من ام قوما وھم لہ کارھون کا سبق بھی موجود ہے۔ اب چونکہ تاریخ وار ترتیب کے مطابق تحریر کرنے کی صورت میں ترتیب کتاب برقرار نہ رہتی اس لئے تاریخ تو تحریر کر دی گئی مگر ترتیب کتاب ضروری تھی اس لئے اس کو برقرار رکھا گیا حضرت کے اسفار میں جو ناغہ ہوا کرتے تھے حضرت پوری ذمہ داری کے ساتھ اس کی مکافاۃ فرمایا کرتے تھے۔ جیسا کہ بیان کیا گیا کہ ترمذی شریف صبح کو دو گھنٹہ اور بخاری شریف جلد اول ایک گھنٹہ پھر بخاری شریف جلد ثانی عشاء کے بعد دو گھنٹہ پڑھاتے تھے یہ نظام تو مستقل تھا مگر اخیر سال میں ظہر سے عصر تک عصر سے مغرب تک پھر عشاء کے بعد بھی دو گھنٹہ پڑھاتے تھے اس وقت حضرت کی عمر تہتر سال تھی۔ اس پیرانہ سالی میں اتنی محنت اور حاضر دماغی یہ سب حضرت کی قوت روحانی اور حدیث رسول میں فنائیت کی واضح دلیل ہے۔ تحریکات جہاد آزادی کی مصروفیات، سالکین کی تربیت وغیرہ شغف علمی میں ذرہ برابر حائل نہ تھیں۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ اپنے زیر تربیت سالکین سے فرمایا کرتے تھے کہ راہ سلوک کے اندر سالک پر نسبت علمیہ کا غلبہ سلوک کا بہت بلند مقام ہے۔ چنانچہ انبیاء علیہم

الصلوٰۃ والسلام کو چالیس سال کی عمر میں نبوت و رسالت سے جو نسبت علمیہ ہے نوازا جاتا تھا۔[1] تاہم نسبت علمیہ کے حصول کے لئے ذکر اللہ اشد ضروری ہے بغیر ذکر کے اگرچہ علم حاصل ہو جاتا ہے مگر نسبت علمیہ روحانیہ کا حصول عادۃً بغیر ذکر کے ناممکن ہے۔ نسبت علمیہ کے انوارات نہایت لطیف ہوتے ہیں۔ علوم کا انکشاف اور شرح صدر ہو جاتا ہے۔ حیرت انگیز علمی خدمات انجام دیتا ہے، چنانچہ ہمارے اکابر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب سید المحدثین حضرت مولانا احمد حسن صاحب امروہی حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی حضرت مولانا محمد الیاس صاحب کاندھلوی شیخ الحدیث حضرت مولانا زکریا صاحب مہاجر مدنی رحمۃ اللہ علیہم یہ سب حضرات نسبت علمیہ کے حامل اور ظاہر و باطن کے جامع تھے جنھوں نے تعلیمی و تبلیغی میدانوں میں ایسے حیرت انگیز کارنامے کئے جن کا فیض انشاء اللہ تا قیامت باقی رہے گا

ؔ اولٰئک اٰبائی فجئنی بمثلھم — اذا جمعتنا یا جریر المجامع

---

[1] چنانچہ آیت کریمہ ثُمَّ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْکِتٰبَ تَمَامًا عَلَی الَّذِیْٓ اَحْسَنَ وَتَفْصِیْلًا لِّکُلِّ شَیْءٍ وَّھُدًی وَّرَحْمَۃً لَّعَلَّھُمْ بِلِقَآءِ رَبِّھِمْ یُؤْمِنُوْنَ میں ایتاء کتاب جس کا تعلق نسبت علمیہ سے ہے اس کو تمامیت نعمت سے تعبیر کرنے میں اسی کی طرف اشارہ ہے کہ نسبت ذکر کے بعد نسبت علمیہ کا حصول سلوک و روحانیت کا اعلیٰ ترین مقام ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افضل الانبیاء ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپ کا سب سے بڑا معجزہ نسبت علمیہ ہی سے تعلق رکھتا ہے یعنی قرآن عزیز جو تمام علوم الٰہیہ کا حامل اور افضل ترین کتاب ہے اس لئے آپ بھی افضل الانبیاء ہوئے۔ جیسا کہ مسلم شریف ص ۹۶ ج ۱ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ما من الانبیاء من نبی الا قد اعطی من الآیات ما مثلہ اٰمن علیہ البشر وانما کان الذی اوتیت وحیا اوحی اللہ الی فارجوان اکون اکثرھم تابعا یوم القیامۃ یعنی انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو جس مرتبہ کے معجزات دیئے گئے اسی کے مطابق لوگ ان پر ایمان لائے لیکن میرا معجزہ وحی الٰہی یعنی قرآن ہے جو علمی معجزہ ہے اس لئے یہ انبیاء سابقین کے تمام معجزات سے افضل ہے اس بناء پر میرے اوپر ایمان لانے والے لوگ سب سے زیادہ ہوں گے اور میری امت تعداد میں بھی سب سے زیادہ ہوگی۔ کثیر الامۃ ہونا آپ کی افضلیت کی بین دلیل ہے۔

(سید مشہود حسن حسنی امروہوی عفرلہ)

اللہ رب العزت ان حضرات کو اور ہم سب کو اپنی رحمتوں سے نوازے۔ آمین !

اولادِ امجاد حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی اولادِ امجاد میں تین صاحبزادے ہیں، حضرت مولانا سید اسعد مدنی، حضرت مولانا سید ارشد مدنی، حضرت مولانا سید اسجد مدنی اوّل الذکر سلوک و تصوّف اور اپنی خداداد صلاحیتوں کی وجہ سے ایک بین الاقوامی شہرت کے مالک ہیں۔ ثانی الذکر دارالعلوم دیوبند کے ناظم تعلیمات اور درس و تدریس کے اندر نہایت کامیاب ہیں۔ مولانا اسجد صاحب جمعیۃ علمائے ہند کے دفتر کی نگرانی اور سرپرستی کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ حضرت مولانا قاری محمد عثمان صاحب مدظلہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے داماد ہیں جو نہایت با اخلاق، ملنسار اور نہایت خلوص کے ساتھ فرائض تدریس اور دارالعلوم کی دیگر بہت سی خدمات میں ہمہ وقت مشغول رہتے ہیں۔ اللہ رب العزت حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی اولادِ امجاد کو نسلاً بعد نسلٍ حضرت کے نقش قدم پر باقی رکھے۔ یہی دعا راحقر کی اپنے اور اپنی اولاد کے لئے ہے۔ اللہ رب العزت قبول فرمائے آمین !

انتساب چونکہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ عرصۂ دراز تک مدینہ منوّرہ میں رہ کر علوم نبویہ کی درس و تدریس کی خدمات انجام دیتے رہے اور براہِ راست آنحضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیوضات سے مستفیض ہوتے رہے۔ نیز یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس سید الاوّلین والآخرین اور ع بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر، کے پیش نظر مخلوقات میں آپؐ سے اونچی کوئی ذات نہیں اس لئے "دروسِ مدنیہ" کا انتساب آپؐ ہی کی ذات اقدس کی طرف کرتا ہوں۔ پروردگار عالم اس کو شرف قبولیت سے نوازے۔ آمین !

تشکر من لم یشکر النّاس لم یشکر اللہ کے تحت ضروری ہے کہ "دروسِ مدنیہ" کے سلسلہ میں عمومی طور پر جن جن حضرات نے احقر کی اعانت فرمائی ان سب کا شکر گزار اور دعا گو ہوں خصوصاً حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری محدث دارالعلوم دیوبند کہ موصوف نے اس کتاب کو بنظر استحسان بڑی قدر و منزلت سے دیکھا اور مقدمہ تحریر فرمایا۔ حضرت مولانا طاہر حسن شیخ الحدیث مدرسہ جامع مسجد امروہہ نے بڑے اشتیاق کے ساتھ بار بار اس کام کی

طرف احقر کو متوجہ فرمایا، حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی خلف الصدق حضرت شیخ الاسلام قدس اللہ سرہٗ اور حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی اُستاذ حدیث دار العلوم دیوبند کہ ان حضرات نے بڑے ذوق وشوق کے ساتھ اس پر تقاریظ تحریر فرمائیں۔ حضرت مولانا خورشید انور صاحب گیاوی مدرس دار العلوم دیوبند نے بڑی محنت کے ساتھ اس کی کتابت کی تصحیح فرمائی اور محبّ مخلص حضرت مولانا محمد اسرائیل صاحب خطیب مسجد دوجانہ بازار مٹیا محل دہلی نے عمومی طور پر ہر قسم کی اعانت فرمائی۔ جناب سراج الدین صاحب قریشی نے بوساطت حاجی محمد یوسف صاحب قریشی اس سلسلہ میں مالی طور پر بڑی مدد فرمائی۔ احقر ان تمام حضرات کا شکر گذار اور بارگاہ ربّ العزت میں ان حضرات کے اور اپنے لئے جزاء خیر کا طالب ہے۔ اللہ ربّ العزت احقر اور اُس کے تمام متعلقین اور معاونین اور تمام مسلمانوں کو آخرت کے عذاب، میدان محشر کی ہولناکیوں سے محفوظ رکھ کر اپنی رحمت ومغفرت سے نوازے اور ہم سب کا خاتمہ ایمان پر فرمائے آمین یا ربّ العالمین وصلّی اللہ علی النبی الکریم وعلیٰ آلہ وصحبہ اجمعین۔

أحقر الزمن سید محمود حسن بن مولانا سید مقبول حسن
الحسنی نسباً والحنفی الماتریدی مذہباً ومسلکاً والچشتی
الصابری الرشیدی الحسینی مشرباً غفر اللہ لہ ولوالدیہ
ولأساتذتہ ولمشائخہ وللمؤمنین وآخر دعوانا أن
الحمد للہ ربّ العالمین

اَلدَّرْسُ الْاَوَّلُ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا وَمَوْلٰینَا مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ۔ اَمَّا بَعْدُ ہر علم وفن کے شروع کرنے سے قبل اس علم کی تعریف اس کا موضوع اس کی غرض وغایت کو سمجھ لینے سے شروع فی العلم میں بصیرت پیدا ہوجاتی ہے۔ اس لئے بطور تمہید ان تینوں چیزوں کو عام طور پر ہر علم وفن کے شروع میں بیان کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علم حدیث کی تعریف یہ ہے:

تعریفِ علمِ حدیث علم الحدیث علم یعرف بہ احوال ما نسب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قولاً او فعلاً او تقریراً او صفۃً یعنی علم حدیث وہ علم ہے جس سے ان امور کی معرفت حاصل ہو جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہوں۔ وہ امور چار قسم کے ہیں۔

① قولاً یعنی وہ اقوال وارشادات جو خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے صادر ہوئے ہوں اس کو حدیث قولی کہتے ہیں۔

② فعلاً سے مراد وہ احادیث ہیں جن میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا صرف فعل اور عمل نقل کیا گیا ہو لیکن الفاظ راوی اور ناقل کے ہوں اس کو حدیث فعلی کہتے ہیں۔

③ تقریراً تقریر رسول یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی فعل کیا گیا ہو یا کسی صحابی کے کسی فعل کی خبر آپؐ کو ہوئی اور آپؐ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی بلکہ تصدیق وتصویب فرمائی یا سکوت فرمایا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سکوت بھی دلیل جواز ہے کیونکہ نبی تقیہ نہیں کرسکتا اس کے لئے ہر موقع پر حکم یہی ہے فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ اور بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَیْكَ وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ اور اسی بنا پر صورتِ اکراہ میں بھی نبی کو عزیمت پر ہی عمل کرنا ہوتا ہے رُخصت پر عمل کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے کَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِیْنَ بَعْدَ مَا قَالَ وَدُّوْا لَوْ تُدْهِنُ فَیُدْهِنُوْنَ برخلاف غیر نبی کے کہ اکراہ کی صورت میں اس کو بہت سی جگہوں میں رُخصت دی گئی ہے۔ اس کو حدیث تقریری کہتے ہیں۔

④ صفةؐ سے مراد وہ احادیث ہیں جن میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سراپا یعنی حلیہ اور محاسن وکمالات، اخلاق وعادات، فضائل وشمائل بیان کئے گئے ہوں لہٰذا علم الشمائل والسیر بھی علم حدیث میں داخل ہوگیا۔

علم حدیث کی یہ تعریف نہایت جامع ومانع ہے۔ تمام اقسام حدیث اس میں داخل ہوجاتے ہیں نیز یہ کہ یہ تعریف حدیث کی حسب ذیل دو قسموں درایت وروایت کو بھی شامل ہے۔

روایت یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ کو یاد کرلینا اور دوسروں تک اس کو نقل کرنا۔ درایت کہتے ہیں حدیث کے معانی کو سمجھنا اس سے احکام کا استنباط کرنا، فصاحت وبلاغت کے نکات اور اسرار وحکم کو سمجھنا۔ فقہی مباحث کو پیش نظر رکھ کر احادیث سے بحث کرنا وغیرہ درایت کہلاتا ہے۔

موضوع علم حدیث

وموضوعهٗ ذات النبی صلی الله علیه وسلم من حیث انه رسول الله لا من حیث انه انسانٌ ۔ علم حدیث کا موضوع جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے، مگر اس حیثیت سے کہ آپؐ اللہ کے رسول ہیں نہ اس حیثیت سے کہ آپؐ انسان ہیں کیونکہ دیگر انسانوں سے آپؐ کو سب سے بڑا امتیاز وصف رسالت کی بنا پر ہے۔ حلال وحرام، جائز وناجائز، فرضیت ووجوب وغیرہ امور آپؐ نے بحیثیت نبی ورسول ہی ارشاد فرمائے ہیں۔

علم حدیث کی غرض وغایت

علم حدیث کے فوائد بے شمار ہیں۔ یوں تو تمام علوم دینیہ کی غرض وغایت اجمالی طور پر فوز فی الدارین بیان کی جاتی ہے، مگر علم حدیث میں ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کثرت سے درود پڑھنے کی سعادت حاصل ہوتی ہے ہر حدیث میں ایک دو جگہ کم از کم ضرور آپؐ کا نام نامی مع درود کے آتا ہے جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قُرب روحانی کا سبب ہوتا ہے جیسا کہ ترمذی شریف میں آپؐ کا ارشاد نقل کیا گیا ہے اولی الناس بی یوم القیٰمۃ اکثرھم علیّ صلوٰۃ یعنی تمام لوگوں میں سب سے زیادہ میرے قریب قیامت کے روز وہ شخص ہوگا جو سب سے زیادہ مجھ پر درود پڑھتا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ آپؐ کا تقرب تقرب الی اللہ کا سبب ہے۔

سندومتن حدیث کے دو حصے ہیں متن اور سند۔
الاوّل السند وھوحکایۃ طریق المتن والثانی المتن وھوما انتھی الیہ السند یعنی متن حدیث جن راویوں کے واسطے سے بیان کرنے والے تک پہونچا ہے ان راویوں کو علی الترتیب ذکر کرنا سند کہلاتا ہے اور یہ سند جس جگہ منتہی ہو اس کو متن حدیث کہتے ہیں ۔

اسنادِ کتاب اس کتاب یعنی ترمذی کی سند کے چار اجزاء ہیں ① ہم سے لے کر شاہ محمد اسحاق صاحب دہلوی رحمۃ اللہ تک جو اس کتاب میں مذکور نہیں اس کی تفصیل یہ ہے:

اخبرنا الشیخ الاجل امام المحدثین قدوۃ العلماء الکاملین شیخ الاسلام والمسلمین مولٰنا ومرشدنا سید حسین احمد المدنی قدس اللہ سرہٗ العزیز عن بدر المحققین امام اھل المعرفۃ والیقین العارف باللہ شیخ الھند مولٰنا محمود حسن قدس اللہ سرہٗ العزیز عن ائمۃ اعلام اجلھم شمس الاسلام والمسلمین العارف باللہ مولٰنا محمد قاسم النانوتوی قدس اللہ سرہٗ العزیز وحضرۃ شمس العلماء العاملین امام اھل المعرفۃ والیقین مولٰنا رشید احمد الگنگوھی قدس اللہ سرہٗ العزیز وھما قد اخذا سائر الفنون والکتب الدرسیۃ خلا علم الحدیث عن ائمۃ اعلام مثل مولٰنا الثبت الحجۃ ابی یعقوب مملوک العلی النانوتوی والمفتی صدر الدین الدھلوی وغیرھما من اساتذۃ الفنون بدھلی المعاصرین لھما عن ائمۃ اعلام اجلھم مولٰنا رشید الدین الدھلوی عن امام الحجۃ العارف باللہ الشاہ عبد العزیز الدھلوی قدس اللہ سرہٗ العزیز واما علم الحدیث والتفسیر فاخذا عن شیخ مشائخ الحدیث الامام الحجۃ العارف باللہ الشیخ عبد الغنی المجددی الدھلوی ثم المدنی وعن الشیخ احمد سعید المجددی الدھلوی ثم المدنی ومولانا احمد علی السھارنفوری قدس اللہ اسرارھم وھؤلاء الجھابذۃ الکرام اخذوا الحدیث والتفسیر عن الشھیر فی الآفاق الامام الحجۃ مولٰنا الشاہ محمد اسحاق الدھلوی ثم المکی ویروی حضرۃ مولٰنا الشاہ عبد الغنی الدھلوی سائر الکتب سیما الصحاح الست عن الامام الحجۃ محمد عابد الانصاری السندی ثم المدنی ثم ان العلامۃ شیخ الھند المرحوم یروی عن المحدث الشھیر مولٰنا محمد مظھر

النانوتوی ومولٰنا القاری عبد الرحمٰن الفانی فتی دکلاهما عن مولٰنا العارف باللہ الشیخ محمد اسحاق المرحوم ھٰذا ادان استاذنا ومرشدنا ومولٰنا السید حسین احمد المدنی المرحوم قد اخذ الاجازۃ عن اعلام علماء الھند مثل مولٰنا عبد العلی قدس اللہ سرہ العزیز رئیس المدرسین فی مدرسۃ مولٰنا عبد الرب المرحوم بدھلی والشیخ الاجل مولٰنا خلیل احمد السھارنفوری ثم المدنی وعن علماء المدینۃ المنورۃ وھم عن شیخ التفسیر حبیب اللہ الشافعی المکی ومولٰنا عبد الجلیل براذۃ المدنی ومولٰنا عثمان عبد السلام الداغستانی مفتی الاحناف بالمدینۃ المنورۃ ومولٰنا السید احمد البرزنجی مفتی الشافعیۃ بالمدینۃ المنورۃ رحمھم اللہ تعالیٰ

(۲) سند کا دوسرا جُز شاہ محمد اسحاق صاحب قدس اللہ سرہ العزیز سے شیخ عمرو بن طبرزد البغدادی تک ہے۔ یہ ترمذی کے پہلے صفحہ پر قال الشیخ المکرم الخ سے مذکور ہے۔ ہمارے اکابر میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس اللہ سرہٗ العزیز جب مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو اس زمانے میں شیخ ابو طاہر کردی مدنی قدس اللہ سرہ العزیز مدینہ منورہ میں بہت بڑے مشہور محدث تھے۔ شاہ صاحب نے اُن سے علم حدیث حاصل کیا۔ شیخ ابو الطاہر کردستان کے رہنے والے تھے اپنے والد شیخ ابراہیم کردی کے ساتھ ہجرت کرکے مدینہ منورہ آگئے تھے۔ کردستان عراق اور آرمینیہ کے درمیان ایک علاقہ ہے۔ شیخ ابو الطاہر کردی اپنے والد کے شاگرد اور شافعی المذہب تھے۔

(۳) شیخ عمرو بن طبرزد البغدادی سے امام ترمذیؒ تک کی سند کتاب میں اخبرنا الشیخ ابو الفتح سے مذکور ہے۔

(۴) سند کا چوتھا جزء امام ترمذیؒ سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک خود امام ترمذیؒ ہر حدیث کے شروع میں ذکر کر دیتے ہیں۔ (۲۷ شوال ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرسُ الثَّانِی

علمِ حَدیث کی تدوین

علم حدیث کی تدوین قرآن کریم کی جمع و تدوین کے بعد عمل میں آئی چونکہ قرآن کریم کی حفاظت کا متکفل خود اللہ رب العزت ہے جیسا کہ اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے۔ برخلاف توراۃ وانجیل وغیرہ کے کہ

ان کی حفاظت کی ذمہ داری علماء و ربانیین پر رکھی گئی تھی چنانچہ اِنَّآ اَنۡزَلۡنَا التَّوۡرٰىةَ فِیۡهَا هُدًى وَّنُوۡرٌ ۚ یَحۡكُمُ بِهَا النَّبِیُّوۡنَ الَّذِیۡنَ اَسۡلَمُوۡا لِلَّذِیۡنَ هَادُوۡا وَالرَّبّٰنِیُّوۡنَ وَالۡاَحۡبَارُ بِمَا اسۡتُحۡفِظُوۡا مِنۡ كِتٰبِ اللّٰهِ الآیہ میں بِمَا اسۡتُحۡفِظُوۡا صیغہ مجہول اس پر شاہد ہے۔ اسی بنا پر سجناب اللہ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی تمام تر توجہات سب سے پہلے قرآن پاک کی حفاظت کی طرف منعطف کر دی گئیں۔ آپؐ نے خود بھی حفظ کیا اور حضرت جبریلؑ سے ہر رمضان میں دور فرمایا کرتے تھے۔ دیگر تمام صحابہؓ کو بھی حفظ قرآن کی ترغیب دی اور اس کے فضائل بیان فرمائے۔ منصب امامت کے متعلق بھی یؤم القوم اقرؤهم فرمایا اسی طرح ہر معاملہ میں آپؐ اکثرهم قراٰنا کو مقدم فرمایا کرتے تھے۔ غیر قرآن (احادیث) کی کتابت سے بھی اسی بنار پر ممانعت فرما دی تھی تاکہ قرآن و غیر قرآن کا التباس نہ ہو جائے۔ اگرچہ جزئی طور پر بعض سمجھ دار صحابہ کو آپؐ نے اس کی اجازت بھی دے دی تھی جیسا کہ حجۃ الوداع کے خطبہ میں آپؐ نے اپنے اس ارشاد گرامی من قتل لہٗ قتیل فھو بخیر النظرین کے متعلق فرمایا تھا کہ اکتبوا لابی شاہ۔

بہرحال یہ سب تدابیر قرآن کریم کے تحفظ کے لئے عمل میں لائی گئی تھیں۔ قرآن پاک کی ترتیب بھی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں خود قائم فرما دی تھی۔ چنانچہ ترمذی جلد ثانی صفحہ ۱۳۴ کی حدیث کے یہ الفاظ:-

فکان اذا انزل علیه الشیئ دعا بعض من یکتب فیقول ضعوا هؤلاء الآیات فی التی یذکر فیها کذا وکذا فاذا انزلت علیه الآیة فیقول ضعوا هٰذه الآیة فی السورة التی یذکر فیها کذا وکذا

یعنی آپؐ پر جب کچھ وحی نازل ہوتی تو آپؐ بعض کاتبوں کو بلا کر ہدایت فرما دیتے تھے کہ ان آیات کو اس سورت میں رکھو کہ جس میں فلاں فلاں مضامین مذکور ہیں پھر جب آپؐ پر کوئی آیت نازل ہوتی تب بھی آپؐ یہ فرماتے کہ اس آیت کو اس سورت میں رکھو جس میں ایسے ایسے مضامین مذکور ہیں

صریح دلالت کرتے ہیں کہ آیات کی ترتیب آپؐ نے خود قائم فرما دی تھی۔ باقی کتابی شکل میں ترتیبِ سُوَر کے ساتھ یکجا آپؐ کے سامنے جمع نہ ہو سکا تھا کہ آپؐ کے بعد فتنۂ ارتداد رونما ہوا اور بنو حنیفہ میں مسیلمہ کذاب[1] نے دعوئ نبوت کیا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ پیشکش کی کہ میں آپؐ پر ایمان لے آؤں گا

---

[1] عن ابن عباسؓ قال قدم مسیلمة الکذاب علی عهد النبی صلی الله علیه وسلم المدینة فجعل (بقیہ حاشیہ صفحہ ہر)

بشرطیکہ آپؐ اپنے بعد مجھ کو اپنا قائم مقام بنادیں ورنہ تو میں آپؐ سے جنگ کروں گا۔ مسیلمہ ایک شعبدہ باز شخص تھا۔ دوسرا مدعیٔ نبوت اسود عنسی یمن میں ظاہر ہوا اُس کے قبضہ میں جنات تھے جو اِدھر اُدھر کی خبریں اُس کے پاس لایا کرتے تھے اسی بنا پر اس کو دعوئ نبوت کی جرأت بھی ہوئی آپؐ نے ان دونوں کذابوں کے متعلق فرمایا کہ میں نے خواب میں اپنے ہاتھ میں سونے کے دو کڑے دیکھے مجھ کو اُن سے بہت ناگواری اور گرانی ہوئی تو خواب ہی میں مجھ کو منجانب اللہ حکم دیا گیا کہ ان دونوں کو پھونک مار کر اڑا دو۔ چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا وہ دونوں اُڑ گئے۔ اس خواب کی تعبیر آپؐ نے یہ لی کہ دو کذاب میرے بعد ظاہر ہوں گے۔ پھر آپؐ نے فرمایا کہ وہ دونوں یہی مسیلمہ و اسود ہیں۔ خواب میں اور اس کی تعبیر میں وجہ مناسبت یہ ہے کہ سونے میں بذات خود حُسن نہیں ہے جیسا کہ زُیِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ الآیہ میں زُیِّنَ صیغۂ مجہول اس پر دلالت کرتا ہے لہٰذا آپؐ نے یہ تعبیر لی کہ یہ دونوں جھوٹے ہیں بذات خود ان میں سونے کی طرح کوئی کمال نہیں۔ نیز یہ کہ سونا مرد کا لباس نہیں مرد کا اس لباس میں آنا بناوٹ اور ملمع سازی کی دلیل ہے۔

اسود عنسی کے متعلق آپ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو حکم بھیجا کہ اس کا قلع قمع کر دیا جائے۔ چنانچہ ان کے لشکر میں ایک شخص فیروز دیلمی تھے انھوں نے نقب لگا کر اس کو قتل کر دیا۔ آنحضور صلی اللہ

(بقیہ صفحہ ۳۳ کا حاشیہ)

یقول ان جعل لی محمد الامر من بعدہ تبعتہ فقدمہا فی بشر کثیر من قومہ فاقبل الیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومعہ ثابت بن قیس بن شماس وفی ید النبی صلی اللہ علیہ وسلم قطعۃ جرید حتی وقف علی مسیلمۃ فی اصحابہ قال لو سألتنی ہذہ القطعۃ ما اعطیتکہا ولن اتعدی امر اللہ فیک ولئن ادبرت لیعقرنک اللہ وانی لأراک الذی اریت فیک ما اریت وہذا ثابت یجیبک عنی ثم انصرف عنہ فقال ابن عباس فسألت عن قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم انک اری الذی اریت فیک ما اریت فاخبرنی ابوہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال بینا انا نائم رأیت فی یدی سوارین من ذہب فاہمنی شأنہما فاوحی الی فی المنام ان انفخہما فنفختہما فطارا فاولتہما کذابین یخرجان من بعدی فکان احدہما العنسی صاحب صنعاء والاٰخر مسیلمۃ صاحب الیمامۃ۔

(مسلم شریف ص ۲۴۴ ج ۲ و زاد المعاد ص ۳۲ ج ۳)

علیہ وسلم کو اس کی اطلاع بذریعہ ملائکہ ہوئی اور آپؐ نے مسلمانوں کو خوش خبری دیتے ہوئے فرمایا فَازَ فَیرُوزُ یعنی فیروز دیلمی کامیاب ہو گئے۔ مگر عام طور پر اس کامیابی کی اطلاع خلافتِ صدیقی میں ہوئی۔ چونکہ عہدِ خلافت میں فتح کی سب سے پہلی خوشخبری تھی اس لئے حضرت ابوبکر صدیق اس کو سُن کر بہت خوش ہوئے۔ باقی مسیلمہ کذاب کے متعلق آپؐ کوئی انتظام نہ کرنے پائے تھے کہ پروردگارِ عالم نے آپؐ کو اپنے قربِ خاص میں بُلا لیا۔ حضرت صدیق اکبرؓ نے اپنے دورِ خلافت میں حضرت خالدؓ بن الولید کو ایک لشکر کے ساتھ اُس کے مقابلہ کے لئے بھیجا حضرت وحشیؓ نے اس کذاب کو قتل کیا مسیلمہ کے بعض متبعین بعد میں تائب ہو گئے مگر یہ جنگ نہایت خونریز تھی۔ بہت بڑی تعداد قرار وحفاظ صحابہؓ کی اس جنگ میں شہید ہو گئی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خیال ہوا کہ قرآن پاک کو جمع کیا جائے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کچھ تامّل کے بعد اس رائے کو منظور فرما کر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو جو کاتبینِ وحی میں سے تھے، قرآن پاک کی تدوین پر مامور فرمایا انھوں نے اس خدمت کو بحُسن وخوبی پایۂ تکمیل کو پہونچایا۔ جیسا کہ بخاری وغیرہ کی روایتوں سے معلوم ہوتا ہے واقعہ یہ ہے کہ قرآن پاک کو تحریراً محفوظ کر دینے کا اہتمام خود آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے شروع فرما دیا تھا۔ چنانچہ جو آیت بھی نازل ہوتی تھی آپؐ فوراً اس کو قلم بند کرا دیتے تھے اس خدمت کے لئے خاص خاص صحابہ مامور رہتے تھے، قرآن پاک کی کوئی آیت بھی ایسی نہیں تھی جو قلم بند نہ ہو مگر یہ آیتیں یکجا بھی نہیں تھیں۔ نزولِ آیت کے وقت آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم یہ تو فرما دیتے کہ اس آیت کو فلاں سورت میں فلاں جگہ شامل کرو، مگر اس ترتیب سے تحریر نہیں ہوا کرتی تھیں، چنانچہ یہ تحریر سُور وآیات منتشر تھیں نیز کاغذ بھی اس زمانہ میں قلیل الوجود تھا لکڑی پتھر ہڈی کی تختیوں چھال یا پتوں پر لکھوائی جاتی تھیں۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے یہ شکل تجویز فرمائی کہ ان تمام آیتوں کو ترتیب وار اپنے اپنے موقع پر قلم بند کیا جائے۔ حضرت زیدؓ بن ثابت نے بڑی محنت اور جانفشانی اور لگن کے ساتھ یہ خدمت انجام دی جس کے پاس کوئی آیت لکھی ہوئی تھی اس سے وہ تحریر حاصل کی اس جانفشاں کوشش کے بعد قرآن پاک کی سورتیں مرتب ہوئی تھیں اور اب ان کو کاپیوں کی شکل پر لکھ لیا گیا اس کو حدیث میں صحف کہا گیا ہے اس طرح پورا قرآن پاک قلم بند ہو گیا مگر کاپیوں کی شکل میں سورتیں علیٰحدہ علیٰحدہ تھیں ان میں ترتیب نہیں تھی اور یہ بھی نہیں تھا کہ پورا قرآن پاک بین الدفتین ہو۔ یہ خدمت اللہ تعالےٰ نے حضرت عثمان

رضی اللہ عنہ کے لئے مقرر کی تھی جس کی تفصیل آگے آرہی ہے قبل ازیں کہ اس کو بیان کیا جائے یہ بات تبلا دینا ضروری ہے کہ قرآن کریم دراصل لغت قریش پر نازل ہوا تھا مگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ محسوس کیا کہ اگر تمام قبائل کو اس ابتدائی دور میں اسی محاورہ کے مطابق پڑھنے پر مجبور کیا جائے گا تو قرآن کی اشاعت اور اس سے استفادہ میں رکاوٹ پیش آئے گی اس لئے آپؐ نے دیگر قبائل کی سہولت کے لئے اُن کو اپنے اپنے محاوروں پر پڑھنے کی بارگاہ ربُّ العزت سے اجازت چاہی، چنانچہ یہ رخصت اور سہولت خداوند قدوس کی طرف سے آپؐ کو دے دی گئی جیسا کہ مسلم شریف صفحہ ۲۷۲ ج ۱، کی طویل حدیث میں آپؐ نے ارشاد فرمایا :-

یا اُبیّ ارسل الی ان اقرء القراٰن علی حرف فرددت الیہ ان ھون علیٰ امتی فرد الیّ الثانیۃ اقراہ علی حرفین فرددت الیہ ان ھون علیٰ امتی فرد الی الثالثۃ اقراہ علیٰ سبعۃ احرف۔	ترجمہ: اے اُبیّ بن کعبؓ مجھے یہ حکم دیا گیا تھا کہ قرآن کو صرف ایک لغت پر پڑھوں پھر میں نے خداوند قُدّوس سے دعا کی کہ میری اُمت پر سہولت کر دیجئے تو دو لغتوں پر پڑھنے کی اجازت ہوگئی پھر تیسری مرتبہ میں نے مزید سہولت کی درخواست کی تو سات لغتوں پر پڑھنے کی اجازت ہوگئی۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ ان لُغات مختلفہ پر پڑھنا محض رخصت اور سہولت کے لئے عارضی طور پر تھا ورنہ تو نزول قرآن فی الحقیقت لُغت قریش ہی پر ہوا تھا۔ ایک عرصہ اسی رخصت پر گذرنے کے بعد ہر قبیلہ کے لوگ قرآن کو اپنی ہی لُغت کے مطابق پڑھنے کو اصل خیال کرنے لگے۔ اور اسی کے مطابق لکھنا اور دوسروں کو اس پر مجبور کرنا شروع کر دیا جس کی بنا پر شدید قسم کے اختلافات وقوع میں آنے لگے جس کا مشاہدہ آرمینیا اور آذربیجان کے جہاد میں حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کیا حضرت حذیفہؓ نے واپس آکر حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے عرض کیا کہ اے امیر المؤمنین آپ اس اُمت کی دستگیری فرمائیں کہیں یہ اختلاف یہود و نصاریٰ کے اختلاف کی طرح خطرناک حد تک نہ پہونچ جائے۔ چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زید بن ثابت، عبداللہ بن الزبیر سعید ابن العاص، عبدالرحمن بن حارث بن ہشام رضی اللہ عنہم کو اس کام پر مقرر فرمایا۔ اور آخر الذکر تینوں

قریشی حضرات سے فرمایا کہ اگر تمہارے اور زید بن ثابت کے درمیان قرآن کے کسی کلمہ میں اختلاف ہو تو اس کو علیٰ لِسَانِ الْقُرَیْشِ لکھنا کیونکہ نزولِ قرآن قریش ہی کی لغت پر ہوا ہے چنانچہ اسی طرز پر پانچ یا چھ (فتح الباری) مصحف لکھوا کر مختلف اطراف و جوانب میں بھیج دیئے گئے۔ اس کے علاوہ جو دیگر قبائل نے اپنی اپنی لغات کے مطابق لکھا چونکہ وہ وقتی ضرورت کے طور پر صرف رخصت اور ضرورت کے درجہ میں تھا اس لئے اُن کو نذرِ آتش کرا دیا گیا۔ تقریر مذکور سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ سبعۃ احرف سے حدیث مذکور میں قراءات سبعہ مراد نہیں ہے بلکہ لغات مختلفہ پر بطور رخصت پڑھنا مراد ہے۔ قراءت متواترہ اب بھی باقی ہیں اور وہ باجماعِ اُمّت قطعی طور پر قرآن ہیں۔ اس تفصیل کے بعد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی تدوینوں کا فرق بآسانی واضح ہوگیا۔ خلاصہ یہ کہ حضرت ابوبکرؓ کا منشا صرف قرآن کو یکجا جمع کر کے محفوظ کر دینا تھا، چنانچہ پورا قرآن قلم بند ہو کر کاپیوں کی شکل میں محفوظ ہوگیا لیکن یہ کاپیاں بالفاظ دیگر غیر مرتب سورتیں تھیں اور نہ پورا قرآن بین الدفتین تھا۔ یہ خدمت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے انجام دی کہ سورتوں کی ترتیب قائم کر کے پورے قرآن کو یکجا کر دیا، چنانچہ قرآن پاک کی موجودہ ترتیب حضرت عثمانؓ ہی کی قائم کی ہوئی ہے۔ اس کے متعلق ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے یہ ترتیب اپنی طرف سے قائم نہیں کی بلکہ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے انھوں نے اسی ترتیب پر قرآن کو اخذ کیا تھا اس بنا پر ترتیبِ آیات و ترتیب سُوَر دونوں توقیفی ہوئیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کی یہ ترتیبِ سُوَر اجتہادی ہے۔ اس قول کی بنا پر ترتیبِ آیات تو توقیفی ہے مگر ترتیبِ سُوَر اجتہادی ہوئی۔ لیکن یہ ترتیب اجتہادی چونکہ تمام اُمّت کی مجمع علیہ ہے اس لئے اجماعی ہوئی جس کی خلاف ورزی وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ کے تحت میں داخل ہوگی۔ (۲۸ر شوال ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّالِث

تدوینِ فقہ

قرآن کریم کی جمع و ترتیب کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین تدوینِ فقہ کی طرف متوجہ ہوئے۔ جماعتِ صحابہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ

لہ قال الطحاوی کانت السبعۃ فی اول الامر لضرورۃ اختلافھم لغۃ فلما ارتفعت بکثرۃ الناس عادت الی واحد۔ (حاشیہ ترمذی صـ۱۱۸ جلد ۲)

نے اس عظیم الشان کام کی ابتداء کی۔ حضرت ابن مسعود قدیم الاسلام صحابہ میں سے ہیں۔ چھٹے نمبر پر ایمان لائے تھے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے بلا واسطہ اسّی سورتیں قرآن پاک کی بمع تفسیر پڑھی تھیں۔ اُن کے تلامذہ اس خدمت کو انجام دیتے رہے۔ بالآخر ان کی فقہ کی تکمیل امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالےٰ نے فرمائی۔ بانیینِ فقہ کی ترتیب کے متعلق مشہور مقولہ ہے۔ الفقه زرعهٗ عبد الله بن مسعود وسقاہ علقمة وحصدهٗ ابراهیم النخعی وداسهٗ حماد بن ابی سلیمان وطحنهٗ ابوحنیفة وعجنهٗ ابویوسف وخبزهٗ محمد بن الحسن الشیبانی والناس کلّهم یاکلون۔ فقہاء کا درجہ محدّثین سے بڑھا ہوا ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے من یرد الله به خیرًا یفقهه فی الدّین۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے تھے ابتداءً علم کلام میں مشغول تھے کیونکہ اس زمانہ میں سرزمینِ کوفہ کے اندر روافض جہمیہ وغیرہ فرقِ باطلہ کا زور تھا اس لئے امام اعظم علیہ الرحمہ ان کے استیصال کے درپے رہے مگر اس کے بعد ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؒ نے خواب میں اپنے آپ کو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قبر مبارک کو کھودتے ہوئے دیکھا اس زمانہ کے مشہور معبّر محمد بن سیرین سے اس خواب کی تعبیر لی گئی انھوں نے فرمایا کہ یہ شخص آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم کا ناشر ہوگا۔ اور شریعتِ محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم کا نبّاش[1] کرے گا۔ چنانچہ اس کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی توجہات بالکلیہ فقہ کی طرف مبذول ہوگئیں۔ فقہ میں آپ کے تین لاکھ شاگرد تھے جن میں اڑتالیس درجۂ اجتہاد کو پہونچے ان میں امام ابویوسفؒ امام محمدؒ امام زفر بہت ممتاز ہوئے۔ ۹۵ھ میں امام مالکؒ بن انس پیدا ہوئے۔ ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہؒ ہی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ آپ صحابہ کے دیکھنے والے ہیں یعنی تابعی ہیں۔

تدوینِ حدیث

پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ اختلاط بالقرآن کے اندیشہ کے ماتحت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتابتِ حدیث سے عام طور پر ممانعت فرمادی تھی مگر چونکہ یہ ممانعت معلّل بالعلۃ تھی اس لئے بعض محتاط صحابہ کو خصوصی طور پر اجازت بھی دے رکھی تھی منجملہ ان کے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے جو مکثرین فی الحدیث

---

[1] یعنی احکام شرعیہ کا قرآن وحدیث سے استخراج واستنباط کر کے ان کا درس دے گا۔

میں شمار کیے گئے ہیں۔ (مکثر فی الحدیث وہ صحابہ ہیں جن سے کم از کم دو ہزار یا اس سے زیادہ احادیث منقول ہوں ایسے صحابہ کی تعداد کل سات ہے۔ حضرت ابوہریرہ ان میں خصوصی امتیاز کے مالک ہیں اُن سے ۵۳۷۴ حدیثیں منقول ہیں۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص ان کو حضرت ابوہریرہ اپنے سے فائق بتلاتے ہیں۔ عبداللہ بن مسعود۔ حضرت عائشہ صدیقہ۔ حضرت انس بن مالک۔ عبداللہ بن عباس۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم) اسی اختلاط بالقرآن کے اندیشہ کی بنا پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے دَورِ خلافت میں تدوینِ حدیث کے ارادہ کو عملی جامہ نہ پہنا سکے۔ اب جب کہ خلافتِ عثمانی میں تدوینِ قرآن کا کام بالکل مکمل ہوگیا اور تمام اطراف و جوانب میں مصاحف بھیج دیئے گئے تو یہ اندیشہ زائل ہوگیا چنانچہ پھر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے دَورِ خلافت میں تدوینِ حدیث کا حکم دیا۔ ابن شہاب زہری اور ابوبکر بن حزم نے اس کام کی ابتدا کی۔ مگر اس میں صحیح، غیر صحیح، آثار صحابہ اور احادیث کا امتیاز پیشِ نظر رکھے بغیر بلا ترتیبِ ابواب کتابی شکل میں لایا گیا پھر ۱۵۰ھ سے ترتیبِ ابواب کا لحاظ کیا گیا، چنانچہ اس دَور میں بھی بہت سی کتابیں لکھی گئیں مگر ان میں بجز مؤطا امام مالک کے اور کسی میں صحت کا التزام نہیں کیا گیا تھا۔ اس کے بعد ۲۰۰ھ میں مسانید لکھے گئے۔ مسند کتبِ حدیث کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔

اقسام کتبِ حدیث

① جامع اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں حسبِ ذیل آٹھ قسم کے مضمون کی احادیث جمع کی گئی ہوں۔ سیر، آداب، تفسیر، عقائد، فتن، احکام، اشراط، مناقب۔

② سُنن وہ ہے کہ مضامین مذکورہ میں سے کسی ایک یا دو کی اس میں کمی ہو اور ابواب فقہیہ کی ترتیب کے مطابق اس میں احادیث کو ذکر کیا گیا ہو۔ صحاح ستہ میں صحیحین اور ترمذی جامع ہیں باقی سُنن ہیں۔ مسلم شریف کو بھی بعض نے قلتِ تفسیر کی وجہ سے سُنن کہا ہے ③ مسند وہ ہے جس میں صحابہ کی ترتیب پر احادیث کو جمع کیا گیا ہو ④ معجم وہ ہے جس میں مشائخ یا حروف ہجا کی ترتیب کو پیش نظر رکھا گیا ہو ——

⑤ مستدرک وہ ہے جس میں کسی محدّث کی شرط کے مطابق احادیث کو ذکر کیا گیا ہو مگر اس محدّث نے ان احادیث کو اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا ⑥ مستخرج اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی کتاب کی احادیث کو اپنی ایسی سندوں کے ساتھ ذکر کیا جائے جن میں اس کتاب کے مُصنّف کا واسطہ نہ آئے ⑦ جزء اس کتاب

کو کہتے ہیں جس میں ایک ہی مسئلہ سے متعلق تمام احادیث کو ذکر کیا جائے ⑧ مشیخہ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں ایک یا چند مشائخ کی احادیث کو ذکر کیا جائے ⑨ مستخرج اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی کتاب کی معلق احادیث یا بغیر حوالے کے ذکر کی ہوئی احادیث کو مع اسناد اور حوالہ جات کے بیان کر دیا جائے ⑩ جمع اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں ایک سے زائد کتب حدیث کی روایتوں کو بلا تکرار ذکر کیا جائے جیسے جمع بین الصحیحین للحمیدی ⑪ اربعینات اُن کتابوں کو کہتے ہیں جن میں چالیس حدیثیں ذکر کی گئی ہوں ⑫ موضوعات ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں احادیث موضوعہ کو بیان کیا گیا ہو ⑬ علل وہ کتاب ہے جس میں وہ احادیث ذکر کی گئی ہوں جن کی سندوں میں کچھ کلام اور ضعف ہو۔

التزام صحتِ حدیث

بہر حال ۲۰۰ھ کے بعد یہ رجحان پیدا کہ صرف آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال وافعال ہی جمع کئے جائیں۔ صحاح ستہ اسی دور کی تالیف شدہ ہیں، جن میں سب سے پہلے صحیح بخاری لکھی گئی ہے۔ امام بخاریؒ سے پہلے بجز امام مالکؒ کے کسی نے صحت کا التزام نہیں کیا تھا۔ بلکہ صحیح، ضعیف، حسن وغیرہ بغیر کسی فرق مراتب وامتیاز کے سب یکجا تھیں۔ اسی اختلاط کی بنا پر اسحاق بن راہویہؒ (جو امام بخاریؒ کے استاذ ہیں) نے اپنے تلامذہ کو عوام کی سہولت کے پیش نظر ایسی کتاب کی تالیف کی طرف متوجہ کیا کہ جس میں صحت کا لحاظ رکھا جائے۔ چنانچہ امام بخاریؒ کو اسی وقت سے برابر اس کا خیال رہا حتیٰ کہ ایک روز امام بخاری رحمۃ اللہ نے خواب میں دیکھا کہ میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جسد اطہر سے پنکھا کر کے مکھیوں کو دفع کر رہا ہوں۔ اس کی تعبیر یہ دی گئی کہ جو غلط چیزیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی گئی ہیں تم ان کو دفع کرو گے۔ اس کے بعد امام بخاری علیہ الرحمہ کا یہ خیال اور پختہ ہو گیا اور چھ لاکھ یا تین لاکھ احادیث میں سے سات ہزار سے کچھ زائد اور غیر مکرر چار ہزار سے کچھ زائد احادیث منتخب کر کے تیسری صدی ہجری کے وسط میں اپنی جامع صحیح کی تالیف کر کے اس مہتم بالشان خدمت کو انجام دیا اس کے بعد امام مسلم نے اپنی صحیح کو تالیف کیا پھر بقیہ کتب صحاح لکھی گئیں۔

ترتیبِ کُتبِ صحاح باعتبار صحت

صحاح ستہ میں از روئے صحت کے سب سے اونچا درجہ صحیحین کا ہے اس کے بعد نسائی کا پھر سُنن ابو داؤد پھر

اس کے مؤلف ضعف وغیرہ علل قادحہ کو بیان کردیتے ہیں۔ پانچواں مرتبہ ترمذی کا ہے مگر امام ترمذیؒ نے ہر حدیث کے مرتبہ کے بیان کا التزام کرلیا ہے۔ جو حیثیت اور مرتبہ جس حدیث کا ہوتا ہے اس کو واضح کردیتے ہیں۔ چھٹے نمبر پر ابن ماجہ ہے۔ (۲۹ رشوال ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرسُ الرَّابِعُ

قراءۃً کی ترکیبِ نحوی

قراءۃ علیہ وانا اسمع سیبویہ کے مذہب کے مطابق قراءۃ از روئے ترکیب کے حال قرار دیا جائے گا۔ مگر حال ہونے میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حال یا اسم فاعل ہوتا ہے یا اسم مفعول اور یہ مصدر ہے اس کا جواب سیبویہ یہ دیتے ہیں کہ ایسے مقامات میں مصدر بتاویل اسم فاعل یا اسم مفعول ہوتا ہے مگر اس کے باوجود بھی اشکال باقی رہتا ہے کیونکہ سیبویہ یہ تاویل اسی کلام میں کرتے ہیں جو اہل عرب سے صادر ہوا ہو اس کو دوسری جگہ قیاس کرکے جاری کرنے کے قائل نہیں ہیں اس بنا پر قراءۃ کو جو محدثین کی اصطلاح ہے اس تاویل کے ساتھ حال نہیں کہا جاسکتا۔ زجاج کے نزدیک یہ قیاسی ہے لہٰذا بتاویل مذکور علیٰ مذہب الزجاج حال قرار دینے میں کوئی اشکال نہیں بقیہ تمام باتوں میں زجاج سیبویہ کے بالکل موافق ہیں صرف قیاسی غیر قیاسی ہونے میں اختلاف ہے۔ مبرد اس کو قیاسی بایں شرط مانتے ہیں کہ یہ اپنے فعل ناصب کی نوع میں سے ہو جیسے اتانا رجلۃ لیکن اگر یہ شرط مفقود ہو تو پھر یہ قیاسی نہ ہوگا لیکن اخفش اور مبرد کے نزدیک اس کا انتصاب فعل محذوف کے مفعول مطلق ہونے کی بنا پر ہے نہ کہ بربنا رحالیت یہی مذہب ابو علی کا ہے[1] یہ آسان مذہب ہے مگر اس سے بھی زیادہ آسان سیرافی[2] کا مذہب ہے۔ سیرافی کے نزدیک یہ مفعول مطلق من غیر لفظہٖ اخبرنا مذکور ہے جو قرأنا کے مرادف ہے سیرافی اسی کو

---

[1] ثم اعلم انہ لا قیاس فی شئی من المصادر یقع حالا بل یقتصر علی ما سمع منہا نحو قتلتہ صبرا و لقیتہ فجاءۃ و عیانا و کلمتہ مشافہۃ و اتیتہ رکضا او عدوا او مشیا والمبرد یستعمل القیاس فی المصدر الواقع حالا اذا کان من انواع ناصبہٖ نحو اتانا رجلۃ و سرعۃ و بطوءا و نحو ذلک و اما ما لیس من تقسیماتہ و انواعہ فلا خلاف انہ لیس بقیاس فلا یقال جاء ضحکا او بکاء و نحو ذلک لعدم السماع ثم انہ قد ذہب الاخفش والمبرد الی ان انتصاب مثل ہذہ المصادر علی المصدریۃ لا الحالیۃ والعامل محذوف ای اتیتہ ارکض رکضا کما ہو مذہب ابی علی۔ (رضی ج ۲)

[2] سیرافی (ابو سعید الحسن بن عبداللہ) ۸۹۷ ـ ۹۷۹ نحوی عالم بالادب ولد فی سیراف (المنجد حصہ الاعلام)

اس کا عامل مانتے ہیں۔ فاقربہ الشیخ الثقۃ الامین اس جملہ میں دو احتمال ہیں اوّل یہ کہ اس کے قائل عمر بن طبرزد البغدادی اور الشیخ الثقۃ الامین سے شیخ ابوالفتح کردی مراد ہوں ثانی یہ کہ قائل اس کے ابو محمد عبدالجبار ہوں اور الشیخ الثقۃ الامین سے شیخ ابوالعباس مراد ہوں۔ یہ مطلب جامع ترمذی کے ایک قدیم مصری نسخہ کے بالکل مطابق ہے کیونکہ اس کے اندر فاقربہ کا لفظ نہیں۔ باقی موجودہ نسخہ کے پیش نظر احتمال اوّل راجح ہوگا۔ فاقربہ امام ترمذی علیہ الرحمہ نے یہ جملہ اس غرض سے ذکر کیا کہ قراءۃ التلمیذ علی الشیخ کی صورت میں چونکہ اخبار و تحدیث کے لئے شیخ کا اقرار ضروری ہے اس لئے ایسے مقامات پر فاقربہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے ورنہ تو روایت معتبر نہ ہوگی

ابو عیسیٰ کنیت پر بحث

اخبرنا ابو عیسیٰ امام ترمذی کی یہ کنیت ابو داؤد شریف ص۶۷۸/ج۲ کی حسب ذیل حدیث کے پیش نظر محل کلام ہو جاتی ہے۔ عن زید بن اسلم عن ابیہ ان عمر بن الخطاب ضرب ابنا لہ تکنی ابا عیسیٰ وان المغیرۃ بن شعبۃ تکنی بابی عیسیٰ فقال لہ عمر اما یکفیک ان تکنی بابی عبد اللہ فقال ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کنانی فقال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد غفر لہ ما تقدم من ذنبہ وما تاخر وانا فی جلجتنا فلم یزل یکنی بابی عبد اللہ حتی ھلک اس حدیث میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی جو یہ کنیت رکھی ہے وہ صرف بیان جواز کا اظہار کرتی ہے جواز کی وجہ صرف یہ ہے کہ یہاں عیسیٰ سے دوسری شخصیت مراد ہے نہ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس لئے نہ یہ کفر ہے اور نہ حرام مگر اس میں چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لئے باپ ہونے کا ایہام ہوتا ہے اس لئے اس میں کراہت ضرور ہے اسی بنا پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے کو مارا اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کو اس کے ترک پر مجبور کیا اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ بھی اسی کراہت کو محسوس کر کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی موافقت میں آ گئے اور اپنی اس کنیت کو ہمیشہ کے لئے ترک کر دیا۔ اب جب کہ اس کنیت کی کراہت ثابت ہوگئی تو مصنف کی طرف سے اس کی معذرت کی چند شکلیں ہیں۔ اوّلاً یہ کہ ہو سکتا ہے مصنف کو یہ حدیث ہی نہ پہونچی ہو ثانیاً یہ کہ حدیث تو پہونچی مگر کنیت اس سے پہلے کی رکھی ہوئی تھی بعد میں شہرت عام کی وجہ سے اس میں تبدیلی کو متعذر سمجھ کر برقرار رکھا۔ ثالثاً ہو سکتا ہے کہ یہ فعل ان کے باپ کا ہو مصنف اس سے بری ہوں بعد میں تعذر مذکور کی بنا پر مصنف تبدیلی سے قاصر رہے

امام ترمذیؒ کے حالاتِ زندگی

ترمذ اس کو بفتح التاء وکسر المیم اور بکسرہما اور بضمہما تین طریقہ پر ضبط کیا گیا ہے ترمذ دریائے جیحون کے ساحل پر ایک بڑا شہر تھا۔ جیحونؔ بہت بڑا دریا ہے تاریخی اہمیت کا حامل ہے وسط ایشیا کو قطع کرتا ہوا بحیرۂ چین میں جاکر گرتا ہے۔ لفظ ماوراء النہر سے یہی دریا مراد ہوتا ہے۔ مصنف ترمذ شہر سے چھ فرسخ کے فاصلہ پر ایک گاؤں "بوغ" کے رہنے والے تھے۔ ۲۰۹ھ میں پیدائش ہوئی اور ۲۷۹ھ میں وفات ہوئی۔ تھوڑی سی عمر میں انھوں نے اپنے شہر کے مقامی علماء ومحدثین سے علم حاصل کیا بعد ازاں مصر، شام، حجاز، عراق وغیرہ میں جاکر باقاعدہ تحصیل علم میں مشغول ہوئے۔ حافظہ نہایت اعلیٰ درجہ کا تھا۔ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ امام ترمذی نے ایک شیخ کی کچھ حدیثیں اُن کے کسی تلمیذ سے سُن کر اس خیال سے قلم بند کرلیں کہ جب کبھی اس شیخ سے ملاقات ہوگی تو بلاواسطہ ان سے ان احادیث کی اجازت لے لوں گا۔ چنانچہ امام ترمذی کو سفرِ حج میں ایک مقام پر جب یہ علم ہوا کہ شیخ مذکور یہاں موجود ہیں تو فوراً اُن کے پاس حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ آپ کی روایت کردہ کچھ حدیثیں میرے پاس قلم بند ہیں میں ان کو لاتا ہوں آپ ان کی اجازت مرحمت فرمادیں۔ شیخ نے اس درخواست کو منظور فرمالیا۔ امام ترمذی اپنے مقام پر آئے اور جلدی میں ان مسودات کے بجائے سادے کاغذ غلطی سے لے آئے۔ شیخ نے تحدیث شروع کی۔ اتفاق سے شیخ کی نظر جب اُن کے کاغذات پر پڑی تو نہایت برہم ہوئے اور فرمایا کیا تم مذاق کرتے ہو تمہارے کاغذات میں تو کوئی حدیث بھی موجود نہیں حالانکہ تم نے ابھی کہا تھا کہ میرے پاس آپ کی

لہ ھو نھر عظیم من نھر آسیا الغربیہ مخرجہ من بختی کوہ بین التتر الصینیہ وترکستان فی جبال البلور علی نحو ۱۵۶۰۰ قدم فوق سطح البحر وھو یجری الی الجھۃ الغربیۃ علی الاکثر ماراً فی خیوا وبخاری ویصب فی بحیرات اورال۔ (معجم البلدان صـ۱۶۷ جلد ۲)

لہ یہ واقعہ احقر کے پاس اسی تفصیل کے ساتھ محفوظ ہے اگرچہ العرف الشذی اور معارف مدینہ میں اس سے مختلف اور نہایت مختصر طور پر مذکور ہے، مگر معارف السنن صـ۱۵ جلد ۱ میں علامہ بنوری رحمہ اللہ نے اسی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے جس سے احقر کی تائید ہوتی ہے۔ لہٰذا یہی صحیح ہے۔

حدیثیں لکھی ہوئی ہیں۔ امام ترمذیؒ نے واقعہ بیان کیا کہ غلطی سے ان مسودات کے بجائے اگرچہ میں سادے کاغذ لے آیا ہوں مگر آپ کے پڑھنے سے مجھ کو یہ تمام حدیثیں یاد ہوگئیں اور سب کو ازبر سنادیا۔ شیخ نے فرمایا تم کو پہلے سے یاد ہوں گی۔ انھوں نے عرض کیا نہیں۔ اس کے بعد شیخ نے امتحاناً نہایت غریب اور نادر چالیس حدیثیں اُن کے سامنے پڑھیں۔ امام ترمذیؒ نے ان غرائب کو بھی اسی طرح سنادیا مصنف کی اس حیرت انگیز قوتِ حافظہ کا حال دیکھ کر اس شیخ نے فرمایا کہ تجھ جیسا شخص میری نظر سے نہیں گذرا۔ دوسرا واقعہ حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ سے منقول ہے (اگرچہ ہماری نظر سے یہ واقعہ کہیں نہیں گذرا مگر حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی نظر اور مطالعہ تاریخ بھی بہت وسیع تھا۔ (کذا قال الشیخ المدنی قدس سرہٗ) کہ مصنف جب آخر عمر میں خوفِ خداوندی کی وجہ سے روتے روتے نابینا ہوگئے تو سفرِ حج پیش آیا اونٹ پر سوار تھے اچانک ایک مقام پر سر جھکالیا۔ رفقائے سفر نے اس کا سبب دریافت کیا تو فرمایا یہاں ایک درخت تھا جس کی شاخیں اور ٹہنیاں اتنی نیچی تھیں کہ اونٹ پر سوار ہونے کی حالت میں انسان اس کے نیچے سے بغیر سر جھکائے ہوئے نہیں گذر سکتا تھا اس لئے میں نے یہاں سر جھکالیا۔ رفقائے سفر نے وہاں کی زمین کو بالکل صاف دیکھ کر انکار کیا۔ مصنفؒ نے اس پر شدت کے ساتھ اصرار کرتے ہوئے فرمایا تحقیق کرلو اگر میرا قول غلط ثابت ہوا تو میں آج سے روایتِ حدیث ترک کردوں گا۔ چنانچہ جب وہاں کے رہنے والوں سے معلومات کیں تو معلوم ہوا کہ فی الواقع کافی عرصہ پہلے اس قسم کا درخت یہاں تھا مگر راہ گیروں کی دشواری کے پیشِ نظر اس کو کاٹ دیا گیا۔ امام ترمذی علیہ الرحمہ امام بخاریؒ کے ارشد تلامذہ میں سے ہیں مگر باوجود اس کے امام بخاری نے بعض احادیث اُن سے بھی حاصل کی ہیں۔ چنانچہ ترمذی ص۲۱۴ جلد۲ پر ہے عن ابی سعید قال قال رسول اللّٰہ صلے اللّٰہ علیہ وسلم لعلی یا علی لا یحل لاحد ان یجنب فی ھذا المسجد غیری وغیرك اس حدیث کے متعلق امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے ھذا حدیث حسن غریب لا نعرفہ الا من ھذا الوجہ وقد سمع محمد بن اسمٰعیل منی ھذا الحدیث واستغربہ۔ دوسری حدیث حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ترمذی ص۱۶۳ جلد ۲ میں ہے جس کے بعد فرمایا ہے قال ابوعیسیٰ سمع منی محمد بن اسمٰعیل ھذا الحدیث اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ امام بخاریؒ کے جس طرح شاگرد ہیں اسی طرح امام بخاریؒ کے بعض احادیث

میں استاذ بھی ہیں۔ اسی وجہ سے تہذیب التہذیب میں ہے کہ امام بخاریؒ نے امام ترمذیؒ سے فرمایا کہ جتنا فائدہ میں نے تم سے حاصل کیا ہے وہ زیادہ ہے بہ نسبت اس کے کہ جتنا فائدہ تم نے مجھ سے حاصل کیا۔ اس میں اگرچہ امام بخاریؒ نے انکساری سے کام لیا ہے لیکن مُصنّف کی عظمت بہرحال ظاہر ہوتی ہے۔

(۳۰ر شوال ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الْخَامِسُ

جامع ترمذی کی خصوصیات

مُصنّف نے اپنی اس کتاب میں حسبِ ذیل خصوصیات کو ودیعت رکھا ہے ① ہر حدیث کے درجات (صحت، حسن، غرابت، ضعف وغیرہ) بتاتے ہیں، جس سے ہر شخص کے سامنے حدیث کی پوری حقیقت کھُل کر آجاتی ہے ② احادیث کے رُواۃ کی جرح و تعدیل کرتے ہیں اُن میں اگر کوئی ضعف یا کمزوری ہوتی ہے اُس کو واضح کر دیتے ہیں اسی طرح جن رُواۃ کے متعلق تعدیل و توثیق کی ضرورت محسوس کرتے ہیں تو اس کو بھی بیان کر دیتے ہیں۔ ③ غریب الاستعمال الفاظ کی تشریح کر دیتے ہیں ④ اختلافِ مذاہب میں بالعموم ہر ایک کے راجح قول کو ذکر کر دیتے ہیں ⑤ احادیث کے اندر بظاہر جو تعارض ہوتا ہے اُس کو رفع کرنے کی سعی کرتے ہیں ⑥ نیز حدیث کو ذکر کر دینے کے بعد اُس کے تمام متابعات و شواہد کی طرف اجمالی طور پر اشارہ کر کے تکرار سے بچ جاتے ہیں ⑦ ائمہ اربعہ کے مذاہب کو ذکر کر کے دلائل بھی پیش کرتے ہیں ⑧ یہ بھی بتلاتے ہیں کہ یہ حدیث معمول بہ ہے یا متروک العمل ہے ⑨ راوی اگر نام کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے تو عند الضرورت اس کی کُنیت ذکر کر دیتے ہیں اور اگر کُنیت مذکور ہو تو اس کا نام بیان کر دیتے ہیں۔

بہرحال اپنی مذکورہ بالا خصوصیات کی وجہ سے یہ کتاب بے مثل ثابت ہوئی کیونکہ ہر شخص اس سے مستفید ہو سکتا ہے انہی فوائد کے لحاظ سے بعضوں نے اس کو صحیحین پر ترجیح[1] دی ہے۔ امام ترمذی نے اس کتاب کو لکھ کر حجاز، عراق، خراسان وغیرہ کے علماء کے سامنے پیش کیا۔ سب نے اس کو نہایت پسند کیا۔ اس کے بعد مصنف نے اس کو شائع کیا۔

---

[1] قال ابو اسمٰعیل الهروی هو انفع عندی من الصحیحین لان کل احد یصل للفائدۃ منه وهما (ای الصحیحان) لا یصل الیها منهما الا العالم المتبحر

طریقِ تدریس صحاح ستہ

چونکہ فقہی مباحث ترمذی میں مکمل طور پر آجاتے ہیں اس لئے بخاری میں تراجم ابواب وغیرہ کو بیان کیا جاتا ہے۔ ابوداؤد میں فقہی بحث مختصر طور پر کافی ہے باقی سندوں پر بحث کرنا اس میں زیادہ ضروری ہے۔ مسلم شریف میں اس کا مقدمہ اور کتاب الایمان زیادہ اہم ہے باقی جگہ مختصر بحث کافی ہے۔ نسائی اور ابن ماجہ میں عبور علی الاحادیث مقصود ہوتا ہے۔ الحافظ لغۃً ظاہر ہے لیکن اصطلاحِ محدثین میں حافظ وہ ہے جو تمام رجال احادیث پر عبور رکھتا ہو۔ بعض کے نزدیک وہ ہے کہ جتنی حدیثیں اس کو محفوظ ہوں وہ غیر محفوظ سے زائد ہوں بعض کے نزدیک وہ ہے جس کو ایک لاکھ حدیثیں یاد ہوں۔ حُجّۃ وہ ہے جس کو تین لاکھ حدیثیں یاد ہوں۔ حاکم وہ ہے کہ سند و متن جرح و تعدیل، تاریخ تمام ہی تفصیلات کے ساتھ اس کے احاطۂ علم میں ساری حدیثیں ہوں۔

پہلے زمانہ میں حافظے نہایت قوی ہوتے تھے، چنانچہ ابو العباس[1] سفاح جو بنو عباس کا پہلا خلیفہ ہے ہر قصیدہ کو صرف ایک مرتبہ سُن کر یاد کر لیتا تھا۔ اس کا غلام دو مرتبہ میں اور باندی تین مرتبہ سُننے سے یاد کر لیتی تھی۔ شعراء جب اپنے قصائد مدحیہ انعام حاصل کرنے کی غرض سے خلیفہ کو سُنانے کے لئے حاضر ہوتے تو خلیفہ اُن سے یہ شرط کر لیتا تھا کہ ایسا قصیدہ سُنانا جو تم سے پہلے کسی نے نہ کہا ہو۔ شاعر جب پڑھتا تو خلیفہ کو ایک مرتبہ سُننے سے یاد ہو جاتا اور از بر سُنا کر کہہ دیتا کہ یہ تمہارا نہیں ہے یہ تو مجھ کو بھی یاد ہے اگر یقین نہ آئے تو میرے غلام سے بھی سُن لو اس کو بھی یاد ہے۔ غلام کو بھی دو مرتبہ سُن کر چونکہ یاد ہو جاتا تھا اس لئے وہ بھی سُنا دیتا پھر کہتا کہ میری باندی کو بھی یاد ہے، باندی بھی سنا دیتی۔ اسی طرح بہت سے شعراء خجل اور شرمندہ ہو کر انعام سے محروم ہو کر واپس چلے جاتے تھے۔ اصمعی کو جب یہ معلوم ہوا تو چونکہ یہ

---

[1] یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ سفاح کا دورِ خلافت تو اصمعی کی طفولیت کا زمانہ تھا کیونکہ اصمعی کی ولادت ۱۲۲ھ یا ۱۲۳ھ میں ہوئی ہے (مرقاۃ ص۱ جلد ۱) وکانت ولادۃ اصمعی سنۃ اثنین وقیل ثلاث وعشرین ومائۃ (ابن خلکان ص۳۶۲ جلد ۱) اور سفاح کی خلافت ۱۳۲ھ سے ۱۳۶ھ تک رہی (کما فی تاریخ الخلفاء) اس لئے اصمعی کا سفاح کے دورِ خلافت میں اس قدر حدِ کمال کو پہونچ جانا ناممکن ہے۔ اب یا تو احقر کے سُننے کا فرق ہے یا یہ واقعہ کسی ادبی کتاب کا ہے جس کی صحت ضروری نہیں۔ (سید مشہود حسن حسنی عفرلہٗ)

بہت بڑے حافظ لغت تھے، ایک قصیدہ کو جو تماماً تر الفاظ غریبہ پر مشتمل تھا ایک بڑے پتھر پر لکھ کر خلیفہ کے پاس گئے خلیفہ نے اپنی شرط کو پیش کیا انھوں نے اس کو منظور کر لیا مگر انھوں نے یہ کہا کہ اگر میں نے آپ کی شرط کے مطابق قصیدہ سُنادیا تو مجھ کو اس پتھر کے ہموزن سونا انعام میں دیا جائے گا خلیفہ نے اس شرط کو مان لیا۔ چنانچہ اصمعی نے اپنا قصیدہ سُنانا شروع کیا ایک مصرع پڑھ کر معلوم کرتے کہ بتائیے مجھ سے پہلے کسی نے کہا ہے؟ بادشاہ کہتا کہ نہیں۔ (الفاظ غریبہ کی وجہ سے اس کو یاد بھی پورے طور پر نہ ہوتا دوسرے یہ اندیشہ کہ اگر ایک مصرع میں نے سُنا بھی دیا تو دوسرے مصرع کا جب مجھ سے مطالبہ کیا جائے گا تو اُس کو کس طرح سُناؤں گا کیونکہ وہ تو اصمعی کے پاس لکھا ہوا موجود ہے اس بنا پر خلیفہ کے لئے یہ کہنا ناممکن ہوگیا کہ یہ قصیدہ مجھے بھی یاد ہے) غرض یہ کہ شرط کے مطابق اس پتھر کے ہم وزن سونا خلیفہ نے ان کو انعام میں دیا۔ جب اصمعی رُخصت ہوئے تو خلیفہ نے کہا کہ یہ کوئی مکار آدمی معلوم ہوتا ہے۔ لوگوں کو اُن کے پیچھے دوڑایا لوگ ان کو واپس لائے خلیفہ نے معلوم کیا کہ تم کون ہو؟ انھوں نے کہا کہ میں اصمعی ہوں. خلیفہ نے کہا کہ تم نے ایسا کیوں کیا؟ اصمعی نے جواب دیا کہ آپ چونکہ شعراء کو محروم واپس کر دیتے تھے اس لئے اُن کے مفاد کے پیش نظر میں نے ایسا کیا. خلیفہ نے کہا کہ آئندہ ایسا نہ کرنا. انھوں نے جواب دیا کہ شرط یہ ہے کہ آپ بھی آئندہ کسی کو محروم واپس نہ کریں۔ اسی طرح نخبۃ الفکر ص۲۵ کے حاشیہ پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ مذکور ہے کہ جب امام بخاریؒ بغداد میں پہونچے تو وہاں کے محدثین نے امام بخاریؒ کے امتحان کی غرض سے سَو حدیثوں کو منتخب کر کے دس آدمیوں پر دس دس حدیثیں تقسیم کیں انھوں نے ان احادیث کی سندوں میں اس طرح تبدیلی کر دی کہ ایک حدیث کی سند دوسری حدیث سے جوڑ دی امام بخاریؒ سب کو سُنتے رہے اور فرماتے رہے لا اعرفہٗ اب جب یہ سلسلہ ختم ہوا تو امام بخاریؒ نے تمام احادیث کو اُن کی اصلی سندوں کے ساتھ ازبر سُنادیا۔ سن تین سو ہجری کے بعد عام طور پر ایسے حافظ نہیں رہے۔

(۲ ذو القعدہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرسُ السَّادِسُ

اَبْوَابُ الطَّهَارَة

اصطلاح میں لفظ "کتاب" مختلف الانواع چیزوں کے مجموعہ کو کہتے ہیں. والباب انما یوتی بہ اذا کانت المسائل مختلفۃ الفصل اور فصل

متحد الاصناف اشیاء کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ اگرچہ طہارت مختلف الانواع چیز ہے اس لئے مُصنف کو کتاب الطہارات کہنا چاہئے تھا مگر چونکہ ابواب جمع ہے اس لئے اس صورت میں یہ کتاب کے مرادف ہوجاتا ہے اسس بنا پر دونوں کا مفاد ایک ہی ہوگا۔ طہارت کو صلوٰۃ پر اس لئے مقدّم کیا کہ طہارت نماز کے لئے شرط ہے اور شرط مشروط سے مقدّم ہوا کرتی ہے۔ شروطِ صلوٰۃ اگرچہ اور بھی ہیں مگر طہارت کو مقدّم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حاکم مطلق خدائے برتر کی بارگاہ میں داخل ہونے کے آداب میں سب سے پہلی چیز نجاست حکمیہ و حقیقیہ سے پاک ہونا ہے نیز اس کے مباحث بھی کثیر ہیں برخلاف دیگر شروط کے کہ اُن کے مباحث قلیل ہیں اس لئے اس کو تمام شروطِ صلوٰۃ پر مقدم کیا۔ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ امام بخاریؒ، امام ترمذی رحمہما اللہ نے بدعت رفض وخروج وغیرہ کے پیشِ نظر صرف مرفوعات کو ذکر کیا ہے اسی مقصد کے تحت امام ترمذیؒ نے اس جگہ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ فرمایا۔ رسول اور نبی موحیٰ الیہ ہونے کے اعتبار سے آپس میں ایک دوسرے کے مرادف ہیں۔ دیگر قیودات لگا کر ان میں فرق کرلیا جاتا ہے جو لوگ رسول کے لئے مامور بالتبلیغ ہونا یا صاحبِ شریعت یا صاحبِ کتاب ہونا شرط قرار دیتے ہیں وہ نبی کو اعم اور رسول کو اخص قرار دیتے ہیں۔ نبی نبأ بمعنی خبر سے ماخوذ ہے اس کو مُخْبِر (اسم فاعل) اور مُخْبَر (اسم مفعول) دونوں کے معنی میں لیا جاسکتا ہے اور اگر اس کو نبوۃ بمعنی بلندی سے مشتق مانا جائے تو وجہ تسمیہ درجات کی بلندی ہوگی۔ رسول اللہ میں اضافت اور النّبی کے اندر الف ولام عہد خارجی کا ہوگا۔ حضور یعنی موجودگی اس کا قرینہ ہے، جس طرح الیوم (آج کا دن) میں حضورِ یوم قرینہ ہے بہرحال تعین کسی بھی نوعیت سے ہوجائے وہ عہد خارجی ہونے کے لئے کافی ہے۔ یہاں رسول اللہ اور عن النبی صلّی اللہ علیہ وسلم میں تعین بوجہ حضور کے ہے اگر کوئی دوسرا رسول مراد ہو تو اُس کے لئے اس کے مطابق قرائن کا ہونا ضروری ہوگا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر پوری عمر میں ایک مرتبہ درود پڑھنا فرض ہے لان الامر لا یقتضی التکرار لہٰذا آپ کے نامِ نامی کے ساتھ ہر مرتبہ درود پڑھنا فرض نہ ہوگا بلکہ واجب کے درجہ میں ہوگا، البتہ اگر ایک ہی مجلس میں چند مرتبہ نام لیا گیا تو پھر ایک مرتبہ درود پڑھنا کافی ہوگا امام شافعی علیہ الرحمہ نماز میں درود کی فرضیت کے قائل ہیں۔ قاضی عیاض کہتے ہیں تفرد بہ الشافعی ولم یقل بہ احد۔ امام احمد بن حنبلؒ اور امام نوویؒ وغیرہ نے لفظ صلعم لکھنے اور پڑھنے کو سختی سے

منع کیا ہے اگر بالفرض لکھا جائے تو کم از کم پڑھا نہ جائے۔

باب ماجاء لا تقبل صلوٰۃ بغیر طهور ۔ ترجمۃ الباب گویا مصنف کی طرف سے ایک دعویٰ ہے جس کی دلیل حدیث مذکور فی الباب ہے۔ اس جگہ لفظِ صلوٰۃ نکرہ تحت النفی واقع ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا نمازِ جنازہ، سجدۂ تلاوت، سجدۂ شکر وغیرہ جو حکماً صلوٰۃ ہیں سب کو شامل ہے۔ اب قبول دو قسم پر ہے قبول صحت اور قبول اثابت۔ مامورات کو مع فرائض و واجبات احکام شرعیہ کے مطابق ادا کرنا قبول صحت ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ مکلّف فارغ عن الذمہ ہو جائے گا اب اس کو دوبارہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں۔ ادائیگی کے بعد مولائے کریم کی طرف سے اس پر اجر و ثواب کا ترتب قبول اثابت کہلاتا ہے لفظ قبول ان دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے لا یقبل اللہ صلوٰۃ حائض بغیر خمار یہاں بالاتفاق قبول صحت مراد ہے کیونکہ سر کا چھپانا نماز کی حالت میں عورت کے لئے فرض ہے۔ رہی دوسری صورت یعنی قبول سے قبول اثابت مراد ہو تو اس کی مثال یہ حدیث ہے لا یقبل اللہ صلوٰۃ الآبق حتیٰ یرجع الی مولاہ او کما قال اس حدیث میں قبول سے قبول اثابت مراد ہے۔ اب لا تقبل میں نفی مطلق قبول کی ہے جو دونوں قسموں کو شامل ہے تمام ائمہ کا یہی مذہب ہے بجز امام مالک علیہ الرحمہ کے کہ ان کے نزدیک نجاست حکمی سے طہارت تو بے شک ضروری ہے مگر نجاست حقیقی میں ان کے دو قول[1] ہیں۔ ایک میں ضروری دوسرے میں مسنون لیکن اگر اثنائے صلوٰۃ میں کسی نے مُصلّی پر نجاست ڈال دی تو اس نجاست طاریہ میں امام مالکؒ کا عدم فسادِ صلوٰۃ کا ایک ہی قول ہے لہٰذا امام مالک علیہ الرحمہ اس جگہ قبول سے قبول اثابت مراد لیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نجاستِ حقیقیہ سے طہارت کئے بغیر نماز تو صحیح ہو جائے گی البتہ اس صورت میں اجر و ثواب کا مستحق نہ ہوگا۔ جمہور ائمہ اور بعض مالکیہ اس پر متفق ہیں کہ قبول سے قبول صحت مراد ہے لہٰذا ان کے نزدیک نجاست حقیقیہ سے طہارت کئے بغیر نماز نہ صحیح ہوگی اور نہ اس پر اجر و ثواب مرتب

---

[1] فقال قوم انّ ازالة النجاسات واجبة وبه قال ابو حنيفة والشافعي وقال قوم ازالة النجاسة مؤكدة وليست بفرض وقال قوم هي فرض مع الذكر ساقطة مع النسيان وكلا هذين القولين عن مالك واصحابه۔ (بداية المجتهد ص۲۲ جلد ۱)

ہوگا۔ امام مالک استدلال میں لا یقبل اللہ صلوٰۃ الا بی الخ پیش کرتے ہیں جمہور ائمہ کی طرف سے حسب ذیل جوابات دیئے جاتے ہیں۔ اوّلاً یہ کہ اگر قبول اور صحت دونوں کو مرادف مان لیا جائے تو بات بالکل صاف ہوجاتی ہے۔ اس صورت میں لا یقبل اللہ صلوٰۃ الا بی الخ کو کنایہ عن عدم الرضا پر محمول کیا جائے۔ ثانیاً یہ کہ قبول اثابت ہی مراد لیا جائے مگر حسب وعدہ الٰہی ترتب ثواب کے لئے صحت لازم ہے اس لئے مجازاً قبول سے صحت مراد ہے۔ تیسرا جواب یہ کہ ہم نے مانا لا یقبل سے لا یثاب ہی مراد ہے لیکن صحت اب بھی مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اس کو دوسری حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطھور میں بیان کر دیا گیا کہ طہارت نماز کی اہلیت کے لئے شرط ہے اس بناء پر بغیر طہارت کے نماز بھی صحیح نہ ہوگی۔ چوتھا جواب یہ کہ لا تقبل فعل مضارع ہے فعل میں تین چیزیں ہوا کرتی ہیں۔ فاعل۔ زمانہ۔ حدث یعنی معنی مصدری۔ لہٰذا مصدر لا تقبل میں نکرہ تحت النفی واقع ہوا ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ الخ اثابت اور صحت دونوں ہی تحت النفی آکر منتفی ہوگئے۔ طہور بفتح الطاء وہ چیز جس سے طہارت کی جائے اور بضم الطاء مصدر ہے پہلی صورت میں مجاز بالحذف ہوگا تقدیر عبارت یہ ہوگی لا تقبل صلوٰۃ بغیر استعمال الماء (او التراب عند[1] عدم القدرۃ علی الماء) الذی یتطھر بہ۔ (۳ر ذوالقعدہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرسُ السَّابِعُ

مسئلہ فَاقِدُ الطَّهُورَین

اگر کسی نے کسل یا استخفاف کی بناء پر بغیر طہارت کے نماز پڑھی تو بوجہ استخفاف کے فقہاء اس پر کفر کا حکم لگاتے ہیں البتہ اگر نماز میں کسی کا وضو ٹوٹ گیا اور شرم وحیاء کی وجہ سے اس نے یوں ہی نماز پڑھ لی تو یہ مختلف فیہ ہے۔ باقی ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ ایہام رعاف کرتے ہوئے ناک پکڑ کر نکل جائے۔ دوسرا مسئلہ فاقد الطہورین کا ہے۔ بعض حضرات نے تو یہ فرمایا کہ یہ ناممکن ہے بعض نے یہ صورت بتائی کہ ایک شخص ایسے قید خانہ میں مقید ہو جس کی زمین در و دیوار وغیرہ سب نجس ہوں۔ مگر اس زمانہ میں ریل، ہوائی جہاز وغیرہ سواریاں

---

[1] قلت ولعل لفظ الطھور فی قولہ علیہ السلام مبنی علی ھذہ النکتۃ لانہ یشمل الماء والتراب عند عدم القدرۃ علی الماء (سید منظور حسن حسنی غفرلہ)

نہیں سکھیں جو انسان کے اپنے قابو میں نہیں ہیں اُن میں بسا اوقات فقد طہورین کی نوبت آجاتی ہے اس کے اندر امام نووی نے شرح مسلم میں امام شافعی علیہ الرحمہ کے چار قول نقل کئے ہیں (۱) اسی حالت میں نماز پڑھنا واجب ہے اور جب قدرت علی الطہارت ہو تو اس کی قضا کرے (۲) نماز پڑھنا حرام ہے قضا واجب ہے (۳) نماز پڑھنا مستحب ہے قضاء واجب ہے (۴) نماز پڑھنا واجب ہے قضاء واجب نہیں۔ امام نووی نے قول رابع کے متعلق یہ کہا کہ یہ امام مزنی کا پسندیدہ و مختار ہے اور تمام اقوال میں از روئے دلائل اقویٰ ہے کیونکہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے اذا امرتکم بامر فأتوا منہ ما استطعتم مسلم شریف اب وجوب اعادہ کے لئے کسی امر جدید کا ہونا ضروری ہے اور وہ یہاں مفقود ہے۔ ان میں قول ثانی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا مذہب ہے۔ قول ثالث یعنی تشبہ بالمصلین امام ابویوسف کا مذہب ہے امام محمد سے دونوں روایتیں ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ طہارت کو شریعت نے اہلیت ادا کے لئے شرط قرار دیا ہے اس لئے جب اہلیت ہی مفقود ہوگئی تو نماز کا سوال ہی نہیں۔ امام ابویوسف رحمۃ اللہ بعد الاقامت مسافر اور بلوغ صبی فی وسط النہار کے بارے میں فقہاء کے اس حکم پر کہ یہ تشبہ بالصائمین کریں، قیاس کرتے ہوئے فاقد الطہورین کو بھی تشبہ بالمصلین کا حکم دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا بھی اسی قول کی طرف رجوع منقول ہے۔ (وَعَلَيْهِ الْفَتْوىٰ)

وَلَا صَدَقَةَ مِنْ غُلُول۔ غلول بضم الغین ہے اس کے معنی مال غنیمت میں خیانت کرنا ہے شریعت کا قاعدہ ہے کہ مال غنیمت میں قبل التقسیم کسی کو تصرف کا حق نہیں بجز ان چیزوں کے جن کی جہاد میں استعمال کرنے کی ضرورت پیش آئے مثلاً تلوار، گھوڑا وغیرہ یا کھانے پینے کی وہ چیزیں جنھیں رکھنے سے اندیشہ فساد ہو مثلاً روٹی، دودھ، سالن وغیرہ ان کا مناسب طریقہ پر استعمال بغیر اذن الامام بھی جائز ہے۔ اس جگہ غلول سے مُطلقاً مال حرام مراد ہے لفظ غلول ذکر کرنے میں اس طرف اشارہ مقصود ہے کہ مال غنیمت میں جب کہ خیانت کرنے والے کا خود اپنا بھی حق ہے پھر بھی اس مال میں سے صدقہ غیر مقبول ہے تو دیگر اموال محرمہ سے تصدق بدرجہ اولیٰ بطریق دلالۃ النص نامقبول ہوگا۔ حتیٰ کہ بعض علماء نے یہاں تک کہا کہ اگر کوئی شخص مال حرام سے بہ نیت تحصیل ثواب صدقہ کرے گا تو وہ کافر ہو جائے گا اس سے معلوم ہوا کہ اس صدقہ پر ثابت وصحت دونوں میں سے کسی کا بھی ترتب نہ ہوگا۔ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ فقہاء فرماتے ہیں اگر کسی

کے پاس مال حرام بلاکسی عقد کے مثلاً سرقہ وغیرہ سے حاصل ہوا تو اُس کے لئے اصل مالک کی طرف واپس کرنا ضروری ہے مالک نہ ملے تو تصدّق واجب ہے اسی طرح اگر عقود فاسدہ سے حاصل کیا ہوا مال ہے تو وہ بھی واجب التصدّق ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالِ حرام سے تصدّق صحیح ہو جائے گا اور و لا صدقۃ من غلول کے اندر قبول اثابت مراد ہے نہ کہ قبول صحت اور چونکہ یہ معطوف ہے لا تقبل صلوٰۃ پر اس لئے وہاں بھی قبول اثابت ہی مراد لینا ہوگا جس سے صاف طور پر امام مالک کا مذہب ثابت ہو جاتا ہے اس اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ تصدّق کے اس حکم سے فقہاء کا مقصد صرف دفع وبال ہے کیونکہ اس مال کا نہ اپنے اوپر صرف کرنا جائز ہے اور نہ استہلاک واضاعت جائز اس لئے اب بجز اس کے دفعِ وبال کی اور کوئی صورت نہیں کہ اس کا تصدّق کر دیا جائے۔ باقی وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ الآیۃ میں خباثت[1] حسّی یعنی سڑنا گلنا مراد ہے نہ کہ خباثت حکمی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بطور صنعت استخدام معطوف علیہ میں قبول صحت اور معطوف میں قبول اثابت مراد لے لیا جائے تو کوئی اعتراض کی بات نہیں قال ھناد فی حدیثہ الا بطھور۔ اگر بغیر طُہُور کے اندر لفظ غیر بمعنی اِلَّا ہو تو دونوں کا مفاد ایک ہی ہوگا ورنہ تو حصر میں فرق ہو جائے گا۔ قال ابو عیسیٰ ھٰذا الحدیث اصح شیٔ فی ھٰذا الباب واحسن۔

اقسامِ حدیث

قبل اس کے کہ اس عبارت پر کلام کیا جائے مقدمہ کے طور پر اقسام حدیث کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ علم اصول حدیث میں صحت وسقم قوت وضعف وغیرہ کے لحاظ سے احادیث کی بہت سی اقسام بیان کی جاتی ہیں منجملہ اُن کے متواتر ہے۔ متواتر اس خبر کو کہتے ہیں جس کے ناقلین ہر زمانہ میں اتنی کثرت سے ہوں کہ اُن کا تواطو علی الکذب عقلاً محال وناممکن ہو اور اس خبر کی انتہا کسی امر حسّی پر ہو۔ اس خبر سے علم قطعی ویقینی حاصل ہوتا ہے۔ مشہور وہ ہے جس کے رُواۃ دورِ صحابہ کے بعد حد تواتر کو پہونچ گئے ہوں اس کو مستفیض بھی کہتے ہیں بعض نے ان میں فرق کیا ہے کہ مستفیض وہ ہے جس کے رُواۃ کی تعداد ہر طبقہ میں مساوی ہو اور مشہور اس سے عام ہے۔ فقہاء نفس خبر کی تین قسمیں کرتے ہیں۔ متواتر، مشہور، واحد۔ برخلاف محدّثین کے کہ یہ حضرات خبر مشہور کو آحاد میں داخل کرتے ہوئے نفس خبر کی صرف دو قسمیں متواتر و آحاد مانتے ہیں۔ اب اگر خبر واحد میں ظن غالب بصدق الرُّواۃ ہو

---

[1] اتحاف الوری (روح المعانی ص۳۹ جلد ۳)

تو وہ مقبول کہلاتی ہے ورنہ[1] تو مردود ہوگی۔ بعض نے یہ کہا کہ اگر ظن غالب بکذب الرواۃ ہو تو مردود اور اگر کوئی ظن نہ ہو تو وہ خبر مشکوک[2] کہلاتی ہے۔ حدیث مقبول تین قسم پر ہے صحیح، حسن، ضعیف۔ صحیح وہ ہے جس میں حسب ذیل پانچ شرطیں پائی جاتی ہوں۔ عدالت، ضبط، اتصالِ سند، خلوعن الشذوذ، خلوعن العلۃ۔ راوی کے اندر وہ ملکہ جو اس کو ارتکاب کبائر، اصرار علی الصغائر و دیگر امور خسیسہ خلاف مروۃ کے ارتکاب سے باز رہنے پر آمادہ کرے اس کو عدالت کہتے ہیں۔ "ضبط تام" اس کی دو قسمیں ہیں۔ ضبط صدر، ضبط کتابت۔ ضبط صدر یہ ہے کہ راوی اپنی احادیث مسموعہ من الشیخ کو اپنے حفظ پر اعتماد کرتے ہوئے بروقت سنانے پر قدرت رکھتا ہو۔ ضبط کتابت یہ ہے کہ راوی نے احادیث مسموعہ من الشیخ کو بوقت سماع قلم بند کر کے ہر قسم کے خلل سے محفوظ رکھا ہو۔ "تام الضبط" سے مراد وہ راوی ہے جس کی اصابت فی الروایۃ زیادہ ہو اور خطا فی الروایۃ کم ہو۔ ورنہ تو یہ تام الضبط نہ ہوگا۔ ضبط تام کے درجات بھی مختلف ہیں۔ اتصال سند یہ ہے کہ حدیث کی سند میں انقطاع وسائط نہ ہو۔ اگر کوئی واسطہ محذوف ہوگا تو اس کی چند صورتیں ہیں اگر ابتدا سند میں تابعی کے اوپر صحابی کا واسطہ محذوف ہے تو وہ مرسل ہے اور اگر آخر سند میں مصنف کی جانب سے ایک یا چند واسطے محذوف ہوں تو وہ معلق ہے اور اگر وسط سند میں علی السبیل التوالی دو یا چند واسطے محذوف ہیں تو وہ معضل ہے۔ اگر یہ چند واسطے علی السبیل التوالی محذوف نہ ہوں بلکہ مختلف جگہوں سے محذوف ہوں یا صرف ایک واسطہ محذوف ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کو منقطع کہیں گے۔ مدلس اس کو کہتے ہیں کہ راوی اپنے استاذ کے واسطہ کو حذف کر کے استاذ الاستاذ سے اس طرح روایت کرے کہ سننے والا یہ سمجھے کہ راوی کا استاذ یہی ہے۔ شذوذ کہتے ہیں کہ راوی کی روایت من ھو اوثق منہ کی روایت کے خلاف ہو۔ علت لغۃً بیماری کو کہتے ہیں، مگر اصطلاح میں ھی امر قادح فی قبول الروایۃ لایظھر الا علی ماھر فن الحدیث اور یہ بعض اوقات قوتِ بیان سے باہر ہوتی ہے اس کو علت خفیہ کہتے ہیں اب اگر خبر واحد میں یہ پانچوں شرطیں پائی جائیں تو اس کو صحیح لذاتہ کہتے ہیں اور اگر راوی تام الضبط نہیں مگر بقیہ شرائط پائے جاتے ہوں تو وہ حسن لذاتہ ہے اب اگر کثرت طرق سے اس کا جبر نقصان ہو جائے تو صحیح لغیرہ ہے بشرطیکہ راوی مخبوط الحواس نہ ہو۔ اور اگر کسی قرینہ

---

[1] سواء یرجح کذبہ بان غلب علی الظن کذبہ اولم یرجح صدقہ ولا کذبہ فکل منھما مردود (حاشیہ نخبۃ الفکر صـ۱۷)

[2] مقدمہ فتح الملہم شرح مسلم صـ۴

کی بنا پر متوقف فیہ حدیث (یعنی حدیث مشکوک جس کے اندر صدق و کذب کے دونوں احتمال مساوی ہوں) قابل قبول ہوجائے تو وہ حسن لغیرہ ہے اور اگر ضبط تام کے علاوہ بقیہ شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو وہ حدیث ضعیف کہلاتی ہے۔ صحیح اور حسن کی یہ تعریفیں اس وقت ہیں جب کہ صیغہ صفت کا بولا جائے اور اگر اسم تفضیل یا مضارع کا صیغہ استعمال کیا جائے گا تو ان معنی کا ہونا ضروری نہیں۔ لغۃً تو ایسی صورت میں بے شک مفضل اور مفضل علیہ دونوں کا وصف صحت میں اشتراک مفہوم ہوتا ہے مگر اصطلاح میں صحیح ہونا مراد نہ ہوگا بلکہ اصح شئ فی ھٰذا الباب کا مطلب ارجح حدیث فی ھٰذا الباب ہوگا۔ چنانچہ اسی کتاب کے صفحہ ۲ پر مُصنف نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کردہ حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور کے متعلق فرمایا ہے ھٰذا الحدیث اصح شئ فی ھٰذا الباب و احسن حالانکہ اس کی سند میں عبداللہ بن محمد بن عقیل راوی متکلم فیہ ہیں مگر امام بخاری علیہ الرحمہ نے توثیق کرتے ہوئے اُن کو مقارب الحدیث فرمایا ہے۔ (۴ ذوالقعدہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّامِنُ

مُصنف رحمہ اللہ نے انانیت سے بچنے کے لئے اپنے آپ کو غائب سے تعبیر کرتے ہوئے قال ابو عیسٰی تحریر فرمایا (فللّٰہ درالمصنف) وفی الباب[1] مُصنف نے اپنے علم کے مطابق کہا ہے ورنہ تو ان کے علاوہ دیگر رواۃ سے بھی یہ روایت مروی ہے۔

باب ماجاء فی فضل الطہور۔ اذا توضأ العبد المسلم او المؤمن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں وصف عبدیت کو ذکر فرمایا ہے۔ تصوّف میں عبدیت کے معنی امتثال امر مولیٰ کے ہیں چاہے سمجھے یا نہ سمجھے محض رضائے مولیٰ کے پیش نظر کام کرے۔ اس وصف کو بیان کرکے یہ بتلانا مقصود ہے کہ وضو محض

---

[1] المراد بذکرہ ھھنا ھو ابو ابی الملیح لا ابو الملیح نفسہ لان الراوی ابوہ واعلم ان الترمذی مع کونہ جامعاً ذخیرۃ الحدیث فیہ قلیلۃ بخلاف غیرہ من ارباب الصحاح الا انہ یکاد فلا یذکر وفی الباب عن فلان وعن فلان الخ وصنف ابن حجر العسقلانی فی استخراج ما ذکر الترمذی فی الباب وسماہ اللباب فیما قال الترمذی وفی الباب ولکنہ غیر مطبوع والاسہل لاستخراج احادیثہ المراجعۃ الی مسند احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ (العرف الشذی صـ۲۲)

رضائے الٰہی کے ارادہ سے ہونا چاہیئے خواہ اس کی کوئی علت سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ تاکہ آئندہ ذکر کردہ فضائل کا پورے طور پر استحقاق حاصل ہوسکے۔ یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اذا توضأ کہنے کے بعد فصل کے ذکر کرنے کی بظاہر کوئی ضرورت نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اذا توضأ سے مراد پورا وضو ہے کیونکہ لفظ وضو کا اطلاق پورے وضو پر ہوتا ہے اور یہاں فا تفصیلیہ سے انفرادی طور پر ہر عضو کے غسل کو بیان کرنا مقصود ہے اس لئے یہاں لفظ غسل کو استعمال کیا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اذا توضأ میں مجازاً قرب فعل کو نفس فعل سے تعبیر کیا گیا ہے، جس طرح فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ اور اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ میں قرب فعل کو نفس فعل سے تعبیر کیا گیا ہے لہٰذا اذا توضأ کے معنی اذا قارب الوضوء کے ہوں گے۔

خرجت من وجهه۔ اس میں اشکال یہ ہے کہ معاصی اعراض ہیں نہ کہ جواہر اس لئے ان کا خروج کس طرح ممکن ہے۔ جواب یہ ہے کہ خروج خطایا کنایہ عن الغفران ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ خروج خطایا سے مراد ان کے اثرات کا نکلنا ہے جس کو قرآن کریم میں بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ سے بیان کیا گیا ہے نیز بعض احادیث میں آتا ہے کہ جب انسان کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کا اثر اس کے قلب پر ایک سیاہ نقطہ کی شکل میں قائم ہوجاتا ہے اس لئے یہاں اسی اثر کا زوال مراد ہے۔ اس صورت میں یہاں مجاز بالحذف ہوگا ای اثر کل خطيئة۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ہم اس کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ خطایا کا کوئی وجود نہیں رہتا۔ بلکہ شرعاً وعقلاً ہر اعتبار سے ان کا وجود ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ تَمْلَأُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ۔ نیز وزن اعمال وغیرہ کی نصوص بھی اس پر دلالت کرتی ہیں۔ ان نصوص میں پہلے اگرچہ کچھ تاویلات کی گئی ہیں مگر اس زمانہ میں سائنس کی ایجادات ریڈیو، گراموفون وغیرہ کے سامنے آجانے کے بعد تاویلات کی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ معلوم ہوا کہ فلاسفہ کا یہ خیال غلط ہے کہ اعراض کا کوئی وجود نہیں رہتا۔ کل خطيئة اس پر اعتراض[1] وارد ہوتا ہے کہ کل خطيئة تمام گناہوں کو شامل ہے اس میں صغائر وکبائر دونوں آگئے اس لئے معلوم ہوا کہ وضو سے ہر قسم کے گناہوں کی مغفرت ہوجاتی ہے

---

[1] قال فی العرف الشذی ناقلاً عن الشیخ الانور قدس اللّٰہ روحہ التحقیق ان لا یقید بالصغائر ویمشی علی الفاظ الاحادیث لغۃ وفی اللغۃ الذنوب العیوب والخطایا مالیس بصواب والمعصیۃ نافرمانی والسیئۃ برائی فالمعاصی فی اعلیٰ مراتب الاثم ودونہا السیئات ودونہا الخطایا ودونہا الذنوب (انتہی ملخصاً)

حالانکہ مشہور یہ ہے کہ کبائر بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ لفظ خطیئۃ استعمال کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ خطا میں ارادہ نہیں ہوتا اس لئے معلوم ہوا کہ صغائر ہی مراد ہیں لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اسی حدیث میں نظر الیھا و بطشت بہا وغیرہ الفاظ یہ بتلاتے ہیں کہ بالارادہ کئے ہوئے گناہ بھی اس میں داخل ہیں۔ لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ کبائر اس میں داخل نہیں کیونکہ ان تجتنبوا کبائر ما تنھون الآیۃ اور الصلوٰت الخمس والجمعۃ الی الجمعۃ ورمضان الی رمضان کفارات لما بینھن اذا اجتنب الکبائر الحدیث (مسلم شریف ص۱۲۲) وغیرہ نصوص اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ایسے مقامات پر تکفیر صغائر ہی مراد ہوا کرتی ہے۔ نظر الیھا بعینیہ۔ بعینیہ کی قید یا تو اتفاقی ہے یا یہ کہ اس سے مراد قصداً و تلذذ ہے کیونکہ غیر ارادی طور پر پہلی نظر تو معاف ہے لہٰذا اس سے نظر ثانی بقصد تلذذ مراد ہے۔ شبہ یہ ہوتا ہے کہ آنکھ اور ہاتھ کی خطاؤں کو ذکر کیا مگر ان کے علاوہ دیگر اعضا بھی ہیں اُن کو کیوں نہیں ذکر کیا۔ جواب یہ ہے کہ یہ روایت مختصر ہے مؤطا امام مالک ص۱۰ پر یہی روایت ہے۔ عن عبداللہ الصنابحی ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال اذا توضأ العبد المؤمن فمضمض خرجت الخطایا من فیہ فاذا استنثر خرجت الخطایا من انفہٖ فاذا غسل وجھہٗ خرجت الخطایا من وجھہٖ حتّٰی تخرج من تحت اشفار عینیہ فاذا غسل یدیہ خرجت الخطایا من یدیہ حتّٰی تخرج من تحت اظفار یدیہ فاذا مسح برأسہٖ خرجت الخطایا من رأسہٖ حتّٰی تخرج من اُذنیہٖ فاذا غسل رجلیہ خرجت الخطایا من رجلیہ حتّٰی تخرج من تحت اظفار رجلیہ قال ثم کان مشیہٗ الی المسجد وصلوٰتہٗ نافلۃ لہٗ۔ اس روایت میں تمام اعضا کی تفصیل مذکور ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ راوی طویل حدیث کو کبھی مختصر کرکے بیان کر دیتا ہے جمہور محدثین کے نزدیک یہ جائز ہے البتہ روایت کو بڑھا کر اضافہ کے ساتھ بیان کرنا ناجائز ہے مگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ دونوں کو منع کرتے ہیں۔ دوسرا شبہ یہ کہ چہرے کے اندر جتنے اعضا کان ناک زبان وغیرہ ہیں ان میں سے

لہ قال الشیخ المحدث مولانا شبیر احمد العثمانی قدس اللہ روحہٗ فی فتح الملھم تحت قولہ علیہ السلام کفارۃ لما قبلھا من الذنوب ای جمیع ما قبلھا واذا اتی لکبیرۃ لم یکن کفارۃ للجمیع فان ھٰذہ الکبیرۃ ایضاً من الجمیع لامحالۃ وھی لاتغفر الا بالتوبۃ او برحمۃ اللہ وفضلہ (فتح الملھم ص۳۹٦ ج۱)

صرف آنکھ کو کیوں ذکر کیا بقیہ کو کیوں ترک کیا حالانکہ یہ بھی آنکھ کی طرح چہرے میں داخل ہیں حتیٰ کہ زبان تو ان میں اتنی اہمیت رکھتی ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ علی الصباح تمام اعضاء زبان کے سامنے ہاتھ جوڑتے ہیں کہ خدا کے واسطے تو کوئی غلط بات مت کہہ دینا ورنہ تو اس کی مصیبت ہمارے اوپر پڑے گی. لہٰذا زبان کو خاص طور پر ذکر کرنا چاہئے تھا جواب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ میں اس کا ذکر کر دیا ہے کما فی حدیث الموطا. دوسرا جواب یہ ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا مقصد بطور دلالۃ النص تمام ہی اعضاء وجہ کی تکفیر سیئات ہے کیونکہ آنکھ باوجود اس کے کہ اس کے گناہ نہایت شدید اور اس کی نظر ارتکاب کبائر زنا وغیرہ کی اصل ہے. تو جب آنکھوں کے ان شدید گناہوں کی تکفیر ہو جاتی ہے حالانکہ اُن کے اندر وضو کا پانی بھی نہیں پہونچتا بلکہ صرف اُوپر سے گذر جاتا ہے تو دیگر اعضاء جن میں پانی بھی پہونچتا ہے اور جُرم بھی اُن کا ہلکا ہے تو اُن کی تکفیر ذنوب بدرجۂ اولیٰ ہو جائے گی. تیسرا جواب یہ کہ آنکھ قلب کی سیاہی اور زیادہ ہے اس لئے اس کو خصوصی طور پر ذکر کیا. نقیاً من الذنوب اس میں یہ اشکال ہے کہ ذنوب جمع کثرت معرف باللام ہے اس لئے تمام اعضاء کے ذنوب اس میں داخل ہو جاتے ہیں خواہ وہ اعضائے مغسولہ ہوں یا غیر مغسولہ. جواب یہ ہے کہ یا تو بوجہ قرینہ کے اعضائے مغسولہ ہی کے جمیع ذنوب مراد لئے جائیں یا یہ کہ اخلاص کے ساتھ آداب شرعیہ کے مطابق وضو کیا جائے تو خدا کی رحمت سے یہ اُمید بھی کی جاسکتی ہے کہ جمیع ذنوب سے تنقیہ حاصل ہو جائے.

حضرت ابوہریرہؓ کی وجہ تسمیہ

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قبیلۂ دوس کے رہنے والے تھے ۷ھ میں اسلام لائے چار سال تک بالالتزام آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں رہ کر نہایت صبر و قناعت کے ساتھ تحصیل علم میں مشغول رہے. بہت قوی الحفظ تھے آٹھ سَو سے زائد صحابہ و تابعین نے اُن سے روایت حدیث کی ہے منجملہ اُن کے ابن عباس، ابن عمر، جابر، انس رضی اللہ عنہم بھی ہیں. مکثرین فی الحدیث کی جماعت میں سب سے زیادہ احادیث انہی سے منقول ہیں، جن کی تعداد پانچ ہزار تین سو چونسٹھ تک پہونچتی ہے. ان میں سے پندرہ سو حدیثیں احکام سے متعلق ہیں جبکہ احکام سے متعلق احادیث کی کُل تعداد تین ہزار ہے کذا قال اسحاق بن راھویہ. بعض حضرات نے کہا کہ ان کو ابوہریرہ اس لئے کہتے ہیں کہ انھوں نے ایک بلّی کا بچّہ پالا تھا فرماتے تھے کہ رات میں ایک درخت پر اس کو

رکھتا تھا دن میں اپنے ساتھ جنگل میں لے جاکر اس سے کھیلتا تھا۔ دوسری روایت یہ بھی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں ایک روز ایک بلّی کو اپنی آستین میں اٹھائے ہوئے تھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو دیکھ کر فرمایا کہ یہ کیا ہے میں نے عرض کیا ھرۃ اس پر آپ نے فرمایا یا اباھریرہ اسی روز سے ان کی یہ کنیت اتنی مشہور ہوگئی کہ ان کے نام کی تعیین میں بہت زیادہ اختلاف ہوگیا۔ مصنف نے عبد شمس اور عبداللہ بن عمرو ذکر کرکے موخر الذکر کو بجوالہ امام بخاری اصح کہا ہے۔ عبد شمس زمانۂ جاہلیت کا نام ہے۔ ان کی کنیت ابوہریرہ کے منصرف وغیر منصرف پڑھنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ عام طور پر مشہور علی الالسنہ غیر منصرف ہے مگر اس صورت میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس میں اسباب منع صرف کے دو سبب کون سے ہیں اگر کہا جائے کہ تانیث ہے تو اس کی شرط علمیت ہے جو یہاں مفقود ہے کیونکہ یہ اسم جنس ہے۔ بعض نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ مرکب اضافی نہیں بلکہ مرکب منع صرف ہے اور اگر مرکب اضافی مانا جائے تو جس طرح شہر رمضان کے اندر قاضی بیضاوی وغیرہ کا قول ہے کہ اس ترکیب اضافی نے علمیت پیدا کردی ہے جس طرح ابن دایہ (جو علم ہے غراب یعنی کوّے کا) لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔ مصنف چونکہ مشہور بالکنیت یا مشہور باللقب راوی کا نام اور مشہور بالاسم راوی کی کنیت اور لقب بھی بیان کرتے ہیں اسی وجہ سے حضرت ابوہریرہؓ کے نام کی بھی یہاں تحقیق کر رہے ہیں۔ (۵ ذی القعدہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ التَّاسِعُ

قال ابوعیسیٰ ھٰذا حدیث حسن صحیح۔ اقسام حدیث کی جو تفصیل پہلے بیان کی گئی ہے اس کے ماتحت صحیح اور حسن آپس میں دو متضاد قسمیں ہیں کیونکہ صحیح میں راوی کا ضبط تام شرط ہے اور حسن میں ضبط خفیف ہوتا ہے لہٰذا ان کا ایک جگہ جمع ہونا ناممکن ہوگا اس بناء پر مصنف کا ایک ہی حدیث کو صحیح اور حسن کہنا کس طرح درست ہوسکتا ہے۔ مقدمۂ ابن صلاح میں اس کی یہ توجیہ بیان کی گئی ہے کہ ہوسکتا ہے روایت کی متعدد سندیں ہوں بعض صحیح اور بعض حسن اس لئے یہ دونوں حکم دو الگ الگ سندوں سے متعلق ہیں لہٰذا اجتماع ضدین نہ ہوگا۔ دوسری توجیہ یہ بیان کی گئی کہ صحت کا حکم باعتبار سند کے لگایا جارہا ہے اور حسن سے روایت بالمعنی کی شکل میں عبارت کی خوبی اس کی سلاست و شائستگی

بیان کرنا مقصود ہے۔ اس توجیہہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حسن کا یہ اطلاق اصطلاحِ محدثین کے خلاف ہے جب کہ قاعدہ یہی ہے کہ ہر فن کے اندر اسی کی اصطلاح کے مطابق الفاظ کے معنی لئے جائیں۔ توجیہہ اول پر ابن دقیق العید نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ جواب ان احادیث کے متعلق تو تسلیم کیا جا سکتا ہے جن میں تعدد اسناد ہے مگر وہ احادیث جو صرف ایک ہی سند سے وارد ہیں اُن میں یہ توجیہہ کام نہیں دے سکتی جیسا کہ امام ترمذیؒ بہت سی جگہ فرماتے ہیں ھٰذا احدیث حسن صحیح غریب لا نعرفہ الامن ھٰذا الوجہ لہٰذا اس صورت میں سند واحد ہی کا حسن اور صحیح ہونا لازم آتا ہے اس کے بعد اصل اعتراض کا انھوں نے یہ جواب دیا کہ چونکہ صحیح میں راوی کا ضبط تام شرط ہے اس لئے خفت ضبط (جو حسن کی شرط ہے) اس میں بدرجۂ اولیٰ پائی جائے گی اس بنا پر کل صحیح حسن کہنا دُرست ہوگا اور اس کا عکس جائز نہ ہوگا لہٰذا حسن اور صحیح میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ ہاں اگر حدیث حسن کو بشرط عدم الصحۃ (بشرط لاشئے کے مرتبہ میں) لیا جائے تو بے شک دونوں میں تباین کی نسبت ہوگی۔ اس پر حافظ عماد الدین بن کثیر نے تنقید کی کہ یہ بھی اصطلاحِ محدثین کے خلاف ہے کیونکہ جب صحیح اور حسن کو آپس میں قسیم ٹھہرایا ہے تو یہ دونوں جمع نہیں ہوسکتے۔ پھر ابنِ کثیر نے اصل اعتراض کا یہ جواب دیا کہ حدیث کی تین قسمیں مانی جائیں ① اگر راوی باتفاق محدثین تام الضبط ہے تو حدیث "صحیح" ہوگی اور اگر بالاتفاق خفیف الضبط ہو تو "حسن" ہوگی اور اگر بعض محدثین کے نزدیک تام الضبط اور بعض کے نزدیک خفیف الضبط ہو تو اس حدیث کا نام "حسن صحیح" (مرکب منہما) ہوگا۔ جس طرح اہل عرب "حلوٌ حامضٌ" بولتے ہیں جس کو اُردو میں کھٹا میٹھا کہتے ہیں لیکن اس توجیہہ پر حافظ ابو الفضل عراقی، امام بدر الدین زرکشی، حافظ ابن حجر عسقلانی نے یہ اعتراض کیا کہ اس تیسری قسم "حسن صحیح" کا اختراع اول تو محدثین کے اجماع اور اُن کی اصطلاح کے خلاف ہے دوسرے یہ کہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ ترمذی میں احادیث صحیحہ کی تعداد بہت کم ہو حالانکہ اکثر وہ احادیث جن کو حسن صحیح کہا ہے دیگر محدثین کے نزدیک صحیح ہیں حتیٰ کہ بخاری و مسلم میں بھی موجود ہیں۔ اس کے بعد شرح نخبہ میں[1] حافظ ابن حجر عسقلانی نے یہ جواب دیا ہے کہ ترمذی کا "حسن صحیح"

---

[1] علامہ زرکشی حسب ذیل توجیہات پیش کرتے ہیں اولاً یہ کہ ترمذی نے حسن اور صحیح کو مترادفاً بطور تاکید استعمال کیا ہے جیسے صحیح ثابت دارقطنی وغیرہ کہتے ہیں۔ ثانیاً ایک ہی راوی سے کسی حدیث کو دو مرتبہ سُنا پہلی مرتبہ میں وہ راوی خفیف الضبط تھا دوسری مرتبہ سُننے کے وقت ترقی کرکے وہ کمال ضبط و اتقان کی منزل پر پہونچ گیا اس لئے یہ دونوں وصف راوی کی دو مختلف حالتوں سے متعلق ہیں۔ ثالثاً ہو سکتا ہے امام ترمذیؒ کے نزدیک یہ حدیث حسن ہو اور دوسروں کے نزدیک صحیح ہو انہوں نے اس کو دونوں صفتوں سے بیان کر دیا (مشبود حسن ملخصاً)

کہنا اس بنا پر ہو سکتا ہے کہ بعض محدثین کے نزدیک یہ راوی ایسے اوصاف کا حامل ہے جن کے ماتحت ترمذیؒ کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہونی چاہئے اور بعض کے نزدیک ایسے اوصاف کا حامل ہے جن کی وجہ سے ترمذی کے نزدیک حدیث حسن ہونی چاہئے اس لئے ترمذی نے دونوں وصفوں کو جمع کر دیا۔ غایۃ ما فی الباب یہ ہے کہ یہاں حرف عطف محذوف ہوگا یعنی ھٰذا الحدیث حسن او صحیح کیونکہ حرف عطف کلام عرب میں بسا اوقات محذوف ہوتا ہے یہ کوئی اشکال کی بات نہیں۔ اس جواب کے پیش نظر حسنٌ صحیحٌ مرتبہ میں صحیح سے کم ہوگی کیونکہ صحیح میں جزم ہے اور حسنٌ صحیحٌ میں تردد والجزم اقویٰ من التردد۔ یہ جواب تو اس وقت ہوگا جب کہ حدیث ایک ہی سند سے مروی ہو لیکن تعدد اسناد کی صورت میں دونوں حکم دو الگ الگ سندوں سے متعلق ہوں گے۔ اس صورت میں حسنٌ صحیحٌ کا مرتبہ صحیحٌ سے اونچا ہوگا کیونکہ تعدد سند مزید تقویت کا باعث ہے۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ ایک روایت حسن لذاتہ ہو اور صحیح لغیرہ ہو اس لئے دونوں صفتیں بیان کر دیں، لیکن یہ جواب حدیث کے غریب ہونے کی صورت میں کام نہیں دے سکتا کیونکہ حسن لذاتہ تعدد طرق سے جبر نقصان کے بعد صحیح لغیرہ ہو جاتی ہے اور غریب میں تعدد طرق مفقود ہے۔ بعض نے کہا کہ حسن باعتبار فقہ کے اور صحیح باعتبار سند کے مراد ہے مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مُصنّف کتاب العلل ص۲۳۱ میں تحریر فرماتے ہیں وماذکرنا فی ھٰذا الکتاب حدیث حسن فانما اردنا حسن اسنادہ عندنا کل حدیث یروی لا یکون فی اسنادہ من یتھم بالکذب ولا یکون الحدیث شاذًا ویروی من غیر وجہ اونحو ذٰلک فھو عندنا حدیث حسن۔ لہٰذا باعتبار فقہ کے حسن مراد لینا درست نہیں باقی مُصنّف کی اس عبارت پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب حسن میں تعدد طرق شرط ہے تو پھر بہت سے مقامات پر حسنٌ غریب لا نعرفہ الا من ھٰذا الوجہ کیوں کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسن میں عام محدثین کے نزدیک تعدد طرق شرط نہیں ہے۔ مُصنّف کے نزدیک شرط ہے اسی بنیاد پر مُصنّف نے کتاب العلل کی مذکورہ عبارت میں لفظ عندنا فرمایا۔ لہٰذا جب مصنّف حسن غریب لا نعرفہ الا من ھٰذا الوجہ کہتے ہیں تو حسن بمعنی مشہور عند المحدثین مراد لیتے ہیں۔ مُصنّف کی اور عام محدثین کی اصطلاح میں فرق ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہا جائے کہ تعدد طرق اس حسن کی تعریف میں ملحوظ ہے جس کے ساتھ کوئی دوسری صفت غرابت وغیرہ کی ذکر نہ کی گئی ہو۔ لیکن جب کوئی دوسری صفت ذکر کی جائے گی تو اس میں تعدد طرق ملحوظ نہ ہوگا واندفع الاشکال

دوسرا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی کے نزدیک حسن میں تعدد طرق کی شرط اس روایت میں ہے جہاں راوی کا تفرد مضر ہو لیکن جس جگہ تفرد مضر نہ ہو وہاں یہ شرط ملحوظ نہیں اس لئے ایسے مقام پر حسنٌ اور غریبٌ کو جمع کرنا درست ہو جائے گا۔

والصنابحی صنابحی کے سلسلہ میں حضرات محدثین کا اختلاف ہے امام مالک رحمۃ اللہ صنابحی نام کی تین شخصیتیں مانتے ہیں اور امام بخاری، علی بن المدینی صرف دو شخصیتیں مانتے ہیں ایک ابو عبداللہ الصنابحی جن کا نام عبدالرحمٰن بن عسیلہ ہے جو مخضرمین میں سے ہیں یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم زمانہ ہونے کے باوجود آپ کے دیدار اور شرف ملاقات سے محروم رہے جیسا کہ بخاری شریف ص۶۴۲ پر ابو الخیر کے سوال کے جواب میں خود انہوں نے فرمایا کہ ہم یمن سے بغرض ہجرت نکلے جب مقام حجفہ میں پہونچے تو ایک راکب سامنے سے برآمد ہوا ہم نے اس سے کہا کہ کوئی خاص خبر سناؤ تو اُس نے کہا کہ خاص خبر یہ ہے کہ آنحضور سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم دُنیا سے تشریف لے گئے اور آپؐ کی تدفین کو بھی پانچ روز ہو چکے ہیں۔ تو یہ صنابحی بالاتفاق تابعی ہیں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان کا سماع ثابت ہے۔ دوسرے صنابح بن الاعسر الاحمسی ہیں اُن کو بھی صنابحی کہا جاتا ہے یہ بالاتفاق صحابی ہیں۔ تیسرے عبداللہ الصنابحی ہیں —— ان کا وجود ہی مختلف فیہ ہے امام بخاری، علی بن المدینی وغیرہ حضرات ان کے نفس وجود ہی کا انکار کرتے ہیں کہ اس نام کا صحابہ میں کوئی شخص نہیں ہے مگر امام مالک رحمۃ اللہ ان کو مانتے ہیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ نے تہذیب التہذیب میں اس مسئلہ پر بڑی بسط وتفصیل کے ساتھ گفتگو کی ہے اور امام بخاریؒ وغیرہ نے جو امام مالکؒ کی طرف وہم کی نسبت کی ہے اس کو غلط قرار دیا ہے نیز امام ترمذی رحمۃ اللہ کی عبارت سے بھی صاف یہی معلوم ہو رہا ہے کہ صنابحی تین ہیں اور فضل طہور والی یہ روایت عبداللہ الصنابحی ہی کی ہے مگر اس صورت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ علل کبیر میں تو امام بخاریؒ کی طرح امام ترمذیؒ نے بھی دو ہی صنابحی تسلیم کئے ہیں مگر امام ترمذیؒ کی اس عبارت سے تین صنابحی معلوم ہوتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ترمذی کے ایک مصری نسخہ میں جس کو حضرت مولینا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ نے ترجیح دی ہے اس میں یہ عبارت اس طرح ہے والصنابحی هٰذا الذی روی عن النبی صلی الله علیه وسلم فی فضل الطهور هو ابو عبد الله الصنابحی واسمه عبد الرحمٰن بن عسیلة هو صاحب ابی بکر الخ اس مصری نسخہ کی یہ عبارت امام ترمذی کی علل کبیر

کے بالکل مطابق ہے جس سے امام ترمذی کا امام بخاری کے ساتھ متفق الرائے ہونا معلوم ہوتا ہے باقی رہی یہ بات کہ عبداللہ الصنابحی کی موطا ص۲ پر فضل طہور والی حدیث اور موطا ص۴۳ پر نہی عن الصلوٰۃ بعد الصبح والی حدیث اور اسی طرح وتر والی حدیث سے عبداللہ الصنابحی کے وجود پر استدلال کا تو جواب یہ ہے کہ ان تینوں حدیثوں میں عبداللہ اور ابوعبداللہ کا خود اختلاف موجود ہے کما فی المحلّی والاکمال فی اسماء الرجال للشیخ ولی الدین تو اس اختلاف کی صورت میں ان احادیث سے عبداللہ الصنابحی صحابی کے وجود پر استدلال کرنا کھلا ہوا مصادرہ علی المطلوب ہوگا نیز یہ کہ جس شخصیت کے نفس وجود ہی میں اختلاف ہو تو اس کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے قطعی الثبوت دلائل کا وجود ضروری ہے۔ اس تحقیق کی روشنی میں حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ کی یہ رائے کہ صنابحی صرف دو شخص ہیں بالکل صحیح اور یقینی ہو جاتی ہے۔ لا ترجعوا بعدی کفارا۔ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ قتل و قتال اگرچہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے تاہم موجب کفر نہیں اس لئے اس کو کفر کی علت قرار دینا کس طرح درست ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ ناجائز قتل و قتال چونکہ اضاعتِ مؤمن کا سبب ہے جس کے ساتھ اس کا ماخذ اشتقاق ایمان بھی ضائع ہو جاتا ہے اس طرح اگرچہ یہ کفر صریح نہیں ہے تاہم تہدیداً اس پر کفر کا اطلاق کر دیا گیا۔ نیز یہ کہ جو قتل ہو جاتا ہے اس سے سلسلہ تناسل منقطع ہو جاتا ہے جو تقلیل اُمت کا باعث ہے۔ مقارب الحدیث یہ الفاظ تعدیل میں سے ہے۔ (۶ر ذوالقعدہ ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الْعَاشِرْ

باب ماجاء مفتاح الصلوٰۃ الطہور۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان نہایت بلیغ ہے بلاغت کا قاعدہ ہے کہ اگر کسی چیز کا کمال بیان کرنا مقصود ہوتا ہے تو اس کو بصورت تشبیہ لایا جاتا ہے مثلاً زید کی شجاعت کو اگر اکمل طریقہ پر بیان کرنا ہو تو بجائے زَیْدٌ شُجَاعٌ کے زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِی الشَّجَاعَۃِ کہیں گے لیکن اگر اس میں مزید تقویت پیدا کرنی مقصود ہو تو پھر وجہ شبہ یا اداۃ تشبیہ کو حذف کر دیا جائے گا لہٰذا زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِی الشَّجَاعَۃِ کے بجائے صرف زَیْدٌ اَسَدٌ فِی الشَّجَاعَۃِ یا زَیْدٌ کَالْاَسَدِ کہیں گے اور اگر اس سے بھی زیادہ مبالغہ مقصود ہو تو پھر وجہ شبہ اور اداۃ تشبیہ دونوں کو حذف کر کے صرف زَیْدٌ اَسَدٌ کہا جائے گا

اس کو تشبیہ بلیغ کہتے ہیں لیکن اگر اس سے بھی زیادہ مبالغہ مقصود ہو تو پھر اس سے اعلیٰ درجہ استعارہ کا ہے یعنی یہ کہ طرفین تشبیہ میں سے کسی ایک کو حذف کر دیا جائے جیسے رَأَیْتُ اَسَدًا فِی الْحَمَّام کہ اس میں مُشبّہ کو حذف کر کے صرف مشبّہ بہ کو ذکر کیا گیا ہے یہ استعارہ تصریحیہ کہلاتا ہے یا اس کے برعکس یعنی صرف مشبّہ کو ذکر کیا جائے اور مشبّہ بہ کو حذف کر دیا جائے اس کو استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں جیسے وَاِذَا الْمَنِیَّۃُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَھَا اَلْفَیْتَ کُلَّ تَمِیْمَۃٍ لَا تَنْفَعُ۔ اس شعر میں موت کو درندہ سے تشبیہ دی گئی مشبّہ (منیہ) کو ذکر کر کے مشبّہ بہ (حیوان مفترس) کو حذف کر دیا گیا۔ شئی محذوف پر دلالت کرنے کی غرض سے اس کے بعض لوازم کا ذکر کرنا استعارۂ تخیلیہ کہلاتا ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کلام میں استعارۂ بالکنایہ اور استعارۂ تصریحیہ دونوں کو بایں طور جمع کر دیا گیا ہے کہ پہلے صلوٰۃ کو بیت کے ساتھ تشبیہ دے کر مشبّہ بہ کو حذف کر دیا یہ استعارۂ بالکنایہ ہوا۔ محذوف (بیت) پر دلالت کی غرض سے اس کے لوازم میں سے قفل کو اس طرح ثابت کیا گیا کہ مطلق بیت مشبّہ اور بیت مقفل مشبّہ بہ ہو گیا پھر ان دونوں کو حذف کر کے ان پر بطور قرینہ لفظ مفتاح کو جو قفل کے لوازمات میں سے ہے ذکر کر دیا گیا اس طرح ایک ہی کلام میں دو استعاروں کو جمع کر دیا۔ اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ مِفْتَاحُ الصَّلٰوۃِ الَّتِیْ ھِیَ کَالْبَیْتِ الْمُقَفَّلِ فِی التَّحَفُّظِ عَنِ الْمَضَارِّ وَ فِیْ حُصُوْلِ الْاِسْتِرَاحَاتِ الطَّھُوْر۔ مقصد یہ ہے کہ جس طرح بیت کی وجہ سے سینکڑوں قسم کے آرام اور ہزاروں مضرتوں سے تحفظ ہوتا ہے اسی طرح نماز کے ذریعہ انسان بہت سی مضرتوں سے محفوظ اور مکان جنت میں آرام سے رہے گا۔ خلاصہ یہ کہ آپؐ کا یہ کلام نہایت بلیغ اور معجز ہے۔ آپؐ خود ارشاد فرماتے ہیں اعطیت جوامع الکلم تلخیص المفتاح کی اس عبارت وَلَھَا (ای لبلاغۃ الکلام) طرفان اعلیٰ وھو حد الاعجاز ومایقرب منہ میں شراح نے جھگڑا کیا ہے کہ مایقرب منہ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے معجز ہے یا نہیں جس کا فیصلہ علامہ تفتازانی نے یہ کیا ہے کہ مایقرب منہ کا عطف ھو ضمیر پر ہے اور منہ کی ضمیر کا مرجع اعلیٰ ہے جس کا حاصل یہ نکلا کہ اعلیٰ اور مایقرب من الاعلیٰ دونوں حدِ اعجاز میں داخل ہیں باقی ان دونوں کلاموں کے فرقِ مراتب کے سلسلہ میں علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے عقود الجمان میں بہت بہترین توجیہ کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام معجز کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کلام جو اپنی فصاحت و بلاغت میں طاقتِ بشریہ سے بالکل باہر ہو یہ اللہ ربّ العزت کا کلام (قرآن) ہے جو اعلیٰ کا مصداق ہے دوسرا

وہ کلام جو اپنی بلاغت میں طاقتِ بشریہ کی منتہیٰ پر ہو یہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے جو ما یقرب منہ کا مصداق ہے اس بنا پر آپ کا کلام طاقتِ بشری کی منتہا پر ہونے کی وجہ سے تمام انسانوں کے لئے معجزہ ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اس حدیث میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب مبتدا اور خبر دونوں معرفہ ہوں اور خبر معرّف باللام ہو تو علمِ معانی کے قاعدہ کی رو سے کبھی اس صورت میں کلام کے اندر مسند کا حصر ہوتا ہے اور کبھی مسند الیہ کا مگر یہاں بظاہر دونوں میں سے کوئی بھی درست نہیں کیونکہ اگر مسند الیہ کا حصر مراد لیا جائے تو تقدیرِ عبارت یہ ہوگی لَیْسَ مِفْتَاحُ الصَّلوٰۃِ اِلَّا الطُّھُوْرُ، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں علاوہ طہور کے دیگر شرائط بھی مفتاحِ صلوٰۃ ہیں۔ اسی طرح حصرِ مسند کی شکل یعنی لَیْسَ الطُّھُوْرُ اِلَّا مِفْتَاحُ الصَّلوٰۃِ تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ طہور نماز کے علاوہ مسِ مصحف وغیرہ کے لئے بھی مفتاح ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں مسند الیہ کا حصر ہے کیونکہ طہور کے سوا جتنی دیگر شرائط ہیں سب عند الاعذار احتمالِ سقوط رکھتی ہیں مثلاً استقبالِ قبلہ کہ تحری[1] کے باوجود بھی کچھ تعین نہ ہو تو پھر اَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ اسی طرح سترِ عورت وغیرہ کی صورت میں بہر حال المیت باقی رہتی ہے مگر فاقد الطہورین کے لئے نماز پڑھنا جائز نہیں کَمَا ھُوَ مَذْھَبُ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ اس لئے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ کے لئے طہور ہی مفتاح ہے۔ وَتَحْرِیْمُھَا التَّکْبِیْرُ اس جملہ کے متعلق مختلف فیہ مباحث کو کتاب الصلوٰۃ میں بیان کیا جائے گا وہاں بھی یہ حدیث آئے گی۔ قَالَ مُحَمَّدٌ[2] وَھُوَ مُقَارِبُ الْحَدِیْثِ صحیح یہی ہے کہ یہ تعدیل و توثیق کے الفاظ ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حدیث درمیانی

---

[1] تحری فلم یقع تحریہ علی شیٔ قیل یؤخر وقیل یصلی الی اربع جہات وقیل یخیر کذا فی البحر الرائق والاصوب الاداء کذا فی المضمرات (عالمگیریہ ص ۶۶ ج ۱) وَمَنْ کَانَ خَائِفًا یُصَلِّیْ اِلٰی اَیِّ جِھَۃٍ قَدَرَ کَذَا فِی الْھِدَایَۃِ (عالمگیریہ ص ۶۳ ج ۱)

[2] قَالَ مُحَمَّدٌ وَھُوَ مُقَارِبُ الْحَدِیْثِ۔ محمد ھُوَ الْبُخَارِیُّ صَاحِبُ الصَّحِیْحِ اِخْتَلَفُوْا فِیْ ھٰذَا اللَّفْظِ ھَلْ ھُوَ مِنْ اَلْفَاظِ التَّعْدِیْلِ اَوِ الْجَرْحِ وَالصَّحِیْحُ اَنَّہٗ مِنْ اَلْفَاظِ التَّوْثِیْقِ وَیَدُلُّ عَلٰی ذٰلِکَ مَا سَیَاْتِیْ فِیْ جَامِعِ التِّرْمِذِیِّ فِیْ عِدَّۃِ مَوَاضِعَ ثِقَۃٌ مُقَارِبُ الْحَدِیْثِ مِنْھَا فِیْ ص ۲۰۰ مِنَ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ فِیْ اَبْوَابِ فَضَائِلِ الْجِھَادِ اَنَّ اِسْمٰعِیْلَ بْنَ رَافِعٍ ثِقَۃٌ مرضی ومقارب الحدیث ومنھا فی باب من اذن فھو یقیم (۱-۲۸) وَمِنْھَا فِیْ (۲-۹۳) وَمِنْھَا فِیْ (۲-۱۵۷) وَمِنْھَا فِیْ (۲-۱۰۰) وبعدہ العراقی فی نکتہ علی ابن الصلاح فی اٰخر النوع الثالث والعشرین من الرتبۃ الرابعۃ الاخیرۃ من الفاظ التوثیق۔ (معارف السنن ص ۵ ج ۱)

درجہ کی ہے۔ مُصنف علیہ الرحمہ جب طُہور کی فرضیت اور اس کی فضیلت بیان کر چکے تو اب آدابِ طہارت کو بیان کرنا چاہتے ہیں مگر چونکہ طہارت کی ضرورت بعد الحدث پیش آتی ہے اس لئے آدابِ طہارت سے پہلے موجباتِ حدث کے آداب کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا۔ بَابُ مَایَقُوْلُ اِذَا دَخَلَ الْخَلَاءِ۔

موجب حدث کیا چیز ہے اس پر عجیب و غریب بحث

قبل ازیں کہ اس باب کے متعلق کچھ بحث ہو اس امر کی تحقیق ضروری ہے کہ موجب حدث کیا چیز ہے؟ اگر موجب حدث انسان کے اندرون میں نجاست کے مطلق وجود کو قرار دیا جائے تو یہ تکلیف مالا یطاق ہوگی۔ اس وجہ سے کہ انسان کے اندرون کا کسی وقت بھی نجاست سے خالی رہنا ممکن نہیں بلکہ امعاء اور مثانہ میں فضلہ کی ایک مخصوص مقدار کا طبّی لحاظ سے ہر وقت رہنا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب مسہل وغیرہ لیا جاتا ہے اور آنتوں کے اندر فُضلہ کی ضروری مقدار میں کمی آجاتی ہے تو انسان نہایت کمزور ہو جاتا ہے ایسی شکل میں اگر وجودِ نجاست کو موجبِ حدث مانا جائے گا تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ انسان ہمہ وقت مُحدِث ہی رہے جس کی بنا پر وہ اہلیتِ عبادت سے یکسر محروم رہ جائے گا۔ اس لئے انسان کے اندرون میں وجودِ نجاست کو موجبِ حدث نہیں مانا جا سکتا۔ اب اگر خروجِ نجاست کو موجبِ حدث کہا جائے تو اس صورت میں بھی اشکال یہ پیش آتا ہے کہ خروج تو ازالۂ نجاست کا سبب ہے اس لئے اس کو موجبِ طہارت ہونا چاہئے نہ کہ موجبِ حدث۔ جواب یہ ہے کہ دراصل موجبِ حدث تو انسان کی اندرونی ہی نجاست ہے مگر جس طرح عام مسائلِ نجاست میں قلیل وکثیر کے فرق کو ملحوظ رکھا گیا ہے اسی طرح یہاں بھی شریعت نے قلیل وکثیر کا فرق کرتے ہوئے قلیل کو ابتلائے عام کی وجہ سے معاف کر دیا لیکن یہی نجاست جب اپنی کثرت کے اندر حدِ امتلاء کو پہونچ جاتی ہے تو شریعت نے اس کو موجبِ حدث قرار دے دیا کیونکہ امتلائے نجاست کے بعد نجاست کا اثر ظاہر بدن تک سرایت کر جاتا ہے جیسا کہ جلالہ جانور کے اندر اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اسی وجہ سے جب تک تنقیۂ نجاست نہ ہو ایسے جانور کا اکل ممنوع ومکروہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ موجب حدث صرف وجودِ نجاست نہیں بلکہ نجاست کا امتلاء (بھر جانا) ہے۔ مگر چونکہ اپنے اندر امتلائے نجاست کی کسی حد اور اس کے معیار کو قائم کرنا انسان کے لئے متعذر تھا اس لئے شریعت نے سہولت کے لئے خروجِ نجاست کو امتلاء کے قائم مقام کر دیا کیونکہ خروج کا سبب

فی الحقیقت امتلاء ہے قاعدہ ہے کہ جب برتن بھر جاتا ہے تو چھلکنے لگتا ہے اب اس کے بعد تمام احکام حدث کو نفسِ خروج ہی پر دائر کیا گیا خواہ امتلاء ہو یا نہ ہو جس طرح سفر کے اندر رخصت کی علت اگرچہ مشقت تھی مگر نفسِ سفر کو مشقت کے قائم مقام کر کے تمام احکامِ رخصت کو سفر ہی سے متعلق کر دیا۔

حدث اصغر میں اعضائے اربعہ پر اقتصار کی عقلی اعتبار سے عجیب و غریب حکمت

اب یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ تقریر مذکور کی رو سے تو تمام جسمِ انسانی میں حدث کی سرایت ثابت ہوئی جس کا مقتضا یہ ہے کہ حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں میں یکساں طور پر پورے جسم کا غسل واجب ہو برخلاف اس کے حدث اصغر میں اقتصار علی الاعضاء الاربعہ اور حدث اکبر میں تمام بدن کے غسل کا امتیازی حکم بظاہر خلافِ عقل ہے۔ جواب یہ ہے کہ حدث اصغر چونکہ کثیر الوقوع ہے اور ہر مرتبہ اس کے اندر تمام بدن کا غسل انسان کے لئے متعذر تھا اس لئے بغرضِ تخفیف اعضائے اربعہ پر اقتصار کا حکم دے دیا گیا جس کی عقلی اعتبار سے حکمت یہ ہے کہ انسان فی الحقیقت قوتِ علمیہ اور قوتِ عملیہ کا مرکب ہے۔ قوتِ علمیہ کا رئیس دماغ ہے اور اس کے خدام حواس خمسہ ہیں، جن کا مجموعہ چہرہ ہے اور قوتِ عملیہ کا رئیس پاؤں ہے جس کے خدام ہاتھ ہیں۔ قاعدہ ہے کہ خدام کا تلوث بہ نسبت رئیس کے زائد ہوتا ہے اس لئے سر کے مسح کا اور چہرہ و یدین کے غسل کا حکم دیا گیا۔ اس اصول کے ماتحت پاؤں پر بھی مسح کو کافی ہو جانا چاہئے تھا مگر چونکہ پاؤں قوتِ عملیہ کا رئیس ہے اور عمل میں بہ نسبت علم کے تلوث زیادہ ہوتا ہے نیز یہ کہ پاؤں ہر وقت نیچے رہتا ہے اس لئے بھی اس میں تلوث کے امکانات زائد ہیں ان وجوہ کی بنا پر پاؤں کے غسل کا حکم دیا گیا مگر چونکہ لبسِ خُفین کی صورت میں ایک گونہ تلوث کا امکان کم ہو جاتا ہے اسی لئے مقیم کو ایک دن ایک رات اور مسافر کو تین دن تین رات تک مسح کی اجازت دے دی گئی۔ (اس تقریر کے بعد صاحب ہدایہ کے قول وَالْاِقْتِصَارُ عَلَی الْاَعْضَاءِ الْاَرْبَعَۃِ غَیْرُ مَعْقُوْلٍ کے برخلاف اقتصار علی الاعضاء الاربعہ معقول ہو جاتا ہے۔ مشہود حسن غفرلہ)

حدث اکبر میں تمام بدن کے دھونے کی حکمت

باقی رہا حدث اکبر کی صورت میں تمام بدن کے غسل کا حکم تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں بہ نسبت حدث اصغر کے نجاست کا اثر زیادہ شدت کے ساتھ سرایت کرتا ہے کیونکہ مادۂ منویہ

پورے جسم انسانی کا جوہر اور اس کا نچوڑ ہے یہی وجہ ہے کہ اس سے ایک دوسرے انسان کی تخلیق عمل میں آتی ہے جو بسا اوقات بہت سے اوصاف حتیٰ کہ جسم کی ساخت اور اس کی بناوٹ میں بھی اپنی اصل کی شبیہ ثابت ہوتا ہے نیز بوقتِ خروج منی پورے جسم کا لذّت اور فرحت محسوس کرنا بھی اسی پر دال ہے نیز طبی اعتبار سے بھی منی کا مرکز چونکہ دماغ ہے اس لئے دماغ سے جب اس کا نزول ہوگا تو پورے جسم میں دوران کے بعد اس کا خروج عمل میں آئے گا اس لئے اس کے اثر کی شدّت ظاہر ہے برخلاف حدث اصغر کے کہ اس میں نجاست کا محل صرف امعاء اور مثانہ ہیں اس لئے اس کا اثر جسم پر اتنا شدید نہ ہوگا۔ اس وجہ سے حدث اصغر میں صرف اعضائے اربعہ کے اور حدث اکبر میں تمام بدن کے دھونے کا حکم دیا گیا ۔ علاوہ ازیں حدث اکبر کے قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے ہر مرتبہ اس میں تمام بدن کا غسل موجب مشقت نہ ہوگا۔ بہرحال حدث کی دونوں قسموں کے مابین جو فرق اور امتیاز شریعت نے ملحوظ رکھا ہے وہ مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر عقل سلیم کے عین مطابق ہے۔ واللہ اعلم ـــــ بہرحال مُصنّف کا منشا اس باب کے قائم کرنے سے بظاہر یہ ہے کہ امتلائے نجاست کی کیفیت کو ختم کرنے کے لئے چونکہ اخراج نجاست ضروری ہے اور اس کے لئے کشفِ عورت لازم ہے اس لئے شریعت نے استتار کا حکم دیا ہے لیکن انسانوں سے استتار تو مکان محفوظ کے ذریعہ حاصل کرنا اختیاری چیز ہے مگر جنات و شیاطین سے استتار انسان کے اپنے اختیار میں نہ تھا حالانکہ شریعت کا منشا یہ ہے کہ ان سے بھی استتار ہو جائے اس لئے انسان کو یہ تدبیر بتلائی گئی کہ جس وقت بیت الخلاء میں جانے کا قصد کرے تو اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ پڑھ لیا کرے تاکہ شیاطین سے بھی استتار ہو جائے۔ تَعَوُّذ مِنَ الشَّیَاطِیْن کے چند مقاصد ہیں ① استتار من الشیاطین ② تلعبِ شیاطین سے تحفظ جیسا کہ ابوداؤد شریف میں آپ کا ارشاد گرامی ہے فَاِنَّ الشَّیْطٰنَ یَلْعَبُ بِمَقَاعِدِ بَنِیْ اٰدَمَ (ابوداؤد شریف ص۱) ③ شیاطین کے قرب اور اُن کی بری صحبت سے انسان کو بچانا کیونکہ بری صحبت کے اثرات نہایت سُرعت کے ساتھ منتقل ہوتے ہیں۔ شیخ رئیس ابن سینا نے ایک جگہ لکھا ہے کہ اگر ایک شخص مشرق سے اور دوسرا مغرب سے چلے اور دونوں خطِ مستقیم پر ہوں تو ایک کا اثر دوسرے تک ضرور پہونچے گا۔ اس بنا پر بجز تعوذ باللہ کے اور کوئی صورت شیاطین سے بچنے کی نہیں۔ آدِ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ امن برودنی الروایۃ ہ سبب

کبھی روایت بالمعنی ہوتا ہے، چنانچہ حفاظ متقنین کی روایات میں زیادہ تر تردد اسی نوعیت کا ہوا کرتا ہے جو صرف احتیاط پر مبنی ہوتا ہے جیساکہ اکثر روایتِ حدیث کے بعد اَوْ کَمَا قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کہا جاتا ہے اور کبھی فی الواقع راوی کو الفاظِ روایت میں شک ہوتا ہے اس جگہ اگرچہ دونوں احتمال ممکن ہیں مگر چونکہ بخاری شریف ص۲۶ ج۱ میں یہ حدیث بغیر تردد کے ہے اور مصنف بھی آگے بغیر تردد کے ذکر کررہے ہیں اس لئے احتمالِ اوّل ہی کو ترجیح دینا مناسب ہوگا۔ اَلْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ خُبُث بضم الباء وسکونہا خبیث کی جمع ہے اس سے ذکور شیاطین اور خبائث خبیثۃ کی جمع ہے اس سے اناث شیاطین مراد ہیں بعض نے کہا کہ خُبث بسکون الباء مصدر ہے جس کے معنی فسق وفجور ہیں، اور خبائث سے افعالِ مذمومہ اور بُری عادتیں مراد ہیں۔ اِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ جزاء کا ترتب عموماً چونکہ بعد الشرط ہوا کرتا ہے اس لئے تعوذ کا ترتب بھی دُخولِ خلاء کے بعد ہونا چاہئے چنانچہ امام مالک علیہ الرحمہ اجازت دیتے ہیں کہ اگر قبلِ دُخولِ خلاء تعوذ بھول گیا ہو تو بعدِ دُخولِ خلاء جلوس تک پڑھ لے۔ اور استدلال میں اسی حدیث کو پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ چونکہ تعوذ جزاء ہے اس لئے اس کا ترتب بعد دُخول الخلاء بھی ہوسکتا ہے۔ جمہور ائمہ بعد دخول الخلاء تعوذ بالقلب کو جائز اور تعوذ باللسان کو ناجائز قرار دیتے ہیں کیونکہ ان حضرات کے نزدیک بیت الخلاء میں ذکرِ لسانی جائز نہیں۔ قلب اور دیگر لطائف کا ذکر جائز ہے۔ جمہور کی طرف سے امام مالکؒ کے استدلال مذکور کے حسبِ ذیل جوابات دیئے جاتے ہیں (اوّلاً) یہ قاعدہ کلیہ نہیں کیونکہ ترتبِ جزاء وقت وموقع کے لحاظ سے ہر جگہ مختلف ہوتا ہے بعض جگہ بعد الشرط ہوتا ہے جیسے وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا الآیہ کسی جگہ مع الشرط ہوتا ہے جیسے وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا الآیہ اور کبھی قبل الشرط بھی ہوتا ہے جیسے اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا الآیہ اس لئے اس کا تعین قرائنِ حالیہ ومقالیہ کے پیش نظر کیا جائے گا۔ یونہی کسی معنی کو متعین کرکے استدلال شروع کردینا خلافِ تحقیق ہوگا۔ (ثانیاً) قربِ فعل کو کبھی مجازاً نفسِ فعل سے تعبیر کردیا جاتا ہے جو عام طور پر شائع وذائع ہے جیسے اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ میں قربِ قیام کو نفسِ قیام سے تعبیر کردیا گیا۔ (ثالثاً) بعض روایات میں اِذَا اَرَادَ کے الفاظ بھی مروی ہیں، چنانچہ بخاری ص۲۶ ج۱ میں تعلیقاً روایت ہے وَقَالَ سَعِیْدُ بْنُ زَیْدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِیْزِ

إذا أراد أن يدخل۔ بیہقی اور الادب المفرد میں یہی الفاظ مسنداً بھی مروی ہیں۔ ان دلائل وشواہد کے بعد پورے طور پر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اس حدیث میں دخولِ خلاء سے ارادۂ دخول مراد ہے یہ اختلاف تو کنف مبنیہ میں تھا۔ باقی صحراء میں جمہور کے نزدیک کشفِ ستر سے پہلے پہلے پڑھ لیا جائے۔ امام مالک کشفِ ستر کے بعد بھی اجازت دیتے ہیں۔ ایک اشکال یہاں یہ ہوتا ہے کہ ابنِ ماجہ ص۲۶ میں ہے ستر ما بین الجن وعورات بنی آدم إذا دخل الکنیف أن یقول بسم اللہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ کہنا چاہیئے۔ جواب یہ ہے کہ اس کو یا تو اوقات مختلفہ پر محمول کیا جائے گا۔ یا تطبیق دیتے ہوئے دونوں کے مجموعہ کے پڑھنے پر محمول کیا جائے۔ جیسا[1] کہ فقہاء کا قول ہے اور بعض روایات میں بھی آتا ہے۔ (۲۳ ذو القعدہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرسُ الحَادِی عَشَرَ

اب اس جگہ ایک بحث یہ باقی رہ جاتی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو شیاطین کے اثرات سے بالکل محفوظ اور معصوم تھے آپؐ خود ارشاد فرماتے ہیں ولکنّ اللہ أعاننی فأسلم فلا یأمرنی إلا بخیر (مسلم شریف) تو پھر آپؐ کو تعوذ کی کیا ضرورت تھی۔ اس سوال کا مشہور جواب تو یہ ہے کہ بشرط[2] التعوذ آپؐ محفوظ تھے۔ لیکن اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ قرآن پاک کی ان آیات إنّ عبادی لیس لک علیہم سلطانٌ اور إلّا عباد اللہ المخلصین میں جب کہ عام مخلصین کا بلا کسی شرط کے استثناء ہے تو آپؐ سید المخلصین ہونے کی بناء پر بدرجۂ اتم اس کا اولین مصداق ہوں گے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ آیاتِ مذکورہ میں غیر مشروط طریقہ پر ان وساوس کے اثر کی نفی کی گئی ہے جو ناقابلِ[3] مغفرت کبائر کے ارتکاب پر آمادہ کرے۔ باقی معمولی قسم کے وساوس سے تحفظ کے لیے استعاذہ کا حکم دیا گیا ہے۔ اصل سوال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ آپؐ کا تعوذ پڑھنا اُمت کی تعلیم و تربیت

---

[1] ویستحبّ أن یقول بسم اللہ مع التعوذ وورد فی الحدیث أیضاً إذا دخلتم الخلاء فقولوا بسم اللہ أعوذ باللہ من الخبث والخبائث (قال العینی فی شرح البخاری إسنادہ علی شرط مسلم) (عینی ص۲۶۹ ج۱)

[2] فالمراد نفی التسلط بعد الاستعاذۃ۔ (روح المعانی ص۲۳ ج۱۴)

[3] واجیب بأن المراد نفی ما عظم من التسلط (روح المعانی ص۲۳ ج۱۴)

کے لئے تھا تیسرا جواب یہ ہے کہ آپؐ کا تعوذ عجز اور عبدیت کے اظہار کے لئے تھا جس پر آپؐ کا ارشاد گرامی اَفَلَا اَکُوْنُ عَبْدًا شَکُوْرًا دلالت کرتا ہے۔ اہلِ تصوف کے نزدیک منازلِ سلوک میں اعلیٰ ترین مرتبہ مقام عبدیت کا ہے آپؐ اس مقام عبدیت میں سب سے زیادہ فائق اور بلند تھے۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ آپؐ تعوذ سے اپنی بشریت کی طرف توجہ دلاکر اپنی اُمت کو اطرائے مدح سے بچانا چاہتے تھے جیسا کہ یہود و نصاریٰ نے اپنے اپنے پیغمبروں کے ساتھ کیا حتیٰ کہ ان کو ابن اللہ تک کہہ دیا۔

اضطرابِ حدیث کی بحث

وَحَدِیْثُ زَیْدِ بْنِ اَرْقَمَ فِیْ اِسْنَادِہٖ اِضْطِرَابٌ۔ اضطراب فی الروایۃ یہ ہے کہ کسی حدیث کی سند یا متن میں ایسا اختلاف واقع ہو جس میں ترجیح دینا متعذر ہو جائے۔ مثلاً ایک راوی یا چند رُواۃ متنِ حدیث کو الفاظ مختلفہ یا سند کو اسانیدِ مختلفہ سے اس طرح روایت کرتے ہوں کہ سُننے والا ان میں سے کسی ایک کو ترجیح نہ دے سکے اور اشتباہ میں پڑ جائے۔ اضطراب راوی کے خفیف الضبط ہونے کی علامت ہے اسی وجہ سے بسا اوقات اس سے روایت میں ضُعف آجاتا ہے — زید بن ارقم کی حدیث میں اضطراب کی دو وجہیں ہیں اوّلاً یہ کہ ہشام و سعید دونوں قتادہ سے روایت کرتے ہیں مگر سعید تو قتادہ اور زید بن ارقم کے درمیان قاسم کا واسطہ لاتے ہیں۔ ہشام نہیں لاتے۔ ثانیاً شعبہ و معمر دونوں قتادہ کا استاذ نضر بن انس کو کہتے ہیں مگر شعبہ نے نضر کا اُستاذ زید بن ارقم کو اور معمر نے انس بن مالکؓ کو قرار دیا۔ خلاصہ یہ کہ قتادہ کے چار شاگرد ہیں ان سب کا یہ باہمی اختلاف اور تضاد اس حدیث کے اضطراب فی السند کا باعث ہو گیا۔ امام ترمذیؒ نے جب یہ صورت حال امام بخاریؒ کے سامنے رکھی تو امام بخاریؒ نے جواب دیا کہ ممکن ہے قتادہ نے قاسم اور نضر دونوں سے اس حدیث کو سُنا ہو۔ اگر فی الواقع امام بخاریؒ کا پیش کردہ یہ احتمال پایۂ ثبوت کو پہونچ جائے تو سعید کے اور شعبہ و معمر کے درمیان قتادہؒ کے اُستاذ میں اختلاف کی وجہ سے جو اضطراب پیش آیا تھا وہ مرتفع ہو جائے گا۔ باقی ہشام اور سعید کے درمیان اختلاف کا حل یہ ہے کہ چونکہ قتادہ کا سماع بجز حضرت انسؓ بن مالک کے اور کسی صحابی سے ثابت نہیں اس لئے قتادہ کا بلا کسی واسطہ کے زید بن ارقم سے روایت کرنا کس طرح درست ہو سکتا ہے اس لئے اس کو ہشام کا وہم قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح شعبہ و معمر کے درمیان اختلاف بھی اس طرح

بآسانی دور ہو سکتا ہے کہ روایۃ النضر عن انس کو معمر کے وہم پر محمول کیا جائے کما قال البیہقی (فی السنن الکبریٰ ج۱ ص۹۷)

بَابُ مَا يَقُوْلُ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ ۔ حدثنا مُحَمَّد بن حميد بن اسمٰعيل ۔ غُفْرَانَكَ ۔ ترکیب نحوی کے اعتبار سے مفعول مطلق ہے اس کا فعل اغفر وجوبی طور پر حذف کر دیا گیا ہے اس کے معنی ڈھانپنے کے ہیں۔ لوہے کے خُود کو مغفر اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ بھی سر کو ڈھانپ لیتی ہے۔ اس سند کے اندر محمد بن حمید ناسخین کی غلطی کی وجہ سے لکھ دیا گیا ہے صحیح محمد بن اسمٰعیل ہے[1] یعنی امام بخاری۔ اس روایت میں بعد خروج الخلاء غُفْرَانَكَ آیا ہے مگر ابن ماجہ ص۲۶ میں ہے عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ قَالَ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ أَذْهَبَ عَنِّي الْأَذٰى وَعَافَانِيْ۔ اس لئے تطبیق کی شکل یہاں بھی یہی ہے کہ اوقات مختلفہ پر محمول کیا جائے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ شارع کا مقصد عموماً ایسے مقامات پر انسان کو غفلت عن الذکر سے بچانا ہوا کرتا ہے نہ کہ الفاظ معینہ کی پابندی کرانا۔ باقی رہا یہ سوال کہ استغفار تو ارتکاب معصیت پر ہوا کرتا ہے لیکن قضائے حاجت تو نہ بذات خود گناہ ہے اور نہ کسی معصیت پر مشتمل ہے اس لئے اس کے بعد استغفار کا کیا سبب ہے اس کی پہلی توجیہ تو یہ ہے کہ نفس قضائے حاجت پر نہیں بلکہ اس اثنا میں ذکر اللہ کے فوت ہو جانے پر استغفار کیا جا رہا ہے کیونکہ ترکِ ذکر اور غفلت بھی ایک قسم کی معصیت ہے حتیٰ کہ اہلِ تصوف تو اس کو کفر سے تعبیر کرتے ہیں ؎

ہر آنکس غافل از حق یک زمان است ہماں دم کافر است امانہان است

اہل اللہ کی توبہ غفلت سے ہوا کرتی ہے اور ہماری معصیت سے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں حکم ہے فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰى مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ اور یہاں تعوذ کے ذریعہ حفاظت ہونے کے باوجود شیاطین اور ان کے مسکن سے فی الجملہ مقارنت ہوئی۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ بعد ہضم اجزائے خبیثہ کا نکلنا بھی نعمت ہے جس پر شکر واجب ہے لیکن کما حقہٗ ادائے شکر اپنے بس میں نہیں اس لئے اپنی اس تقصیر پر مغفرت کے طالب ہیں۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ یہاں دراصل کثرتِ اکل پر ندامت و استغفار مقصود ہے کیونکہ یہی دخولِ خلاء میں زیادتی کا باعث ہوتا ہے (جو موجب ترکِ ذکر ہے) اہلِ تصوف قلتِ اکل کو نہایت محمود اور کثرتِ اکل کو انتہائی قبیح تصور کرتے ہیں اس لئے کہ قلتِ اکل قربِ خداوندی

---

[1] الصواب محمد بن اسمعيل وهو الامام البخاري صاحب الصحيح (معارف السنن ص۸۳ ج۱)

اور تجلیاتِ ربانی میں اضافہ کا سبب ہے برخلاف کثرتِ اکل کے کہ یہ سستی اور کاہلی اور باطنی انوارات میں کمی کا باعث ہوتا ہے اسی وجہ سے صحابۂ کرامؓ اس کے اندر بڑی احتیاط فرماتے تھے۔ قلّتِ اکل کی بنا پر اُن کا فضلہ بھی مثل مینگنیوں کے ہوا کرتا تھا۔ امام غزالی علیہ الرحمہ نے لکھا ہے کہ اُمّت میں سب سے پہلی بدعت جو ظہور میں آئی وہ شکم سیر ہوکر کھانا ہے۔ اگرچہ فقہی اعتبار سے یہ مباح ہے مگر خلافِ تقویٰ ضرور ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ فی الواقع اس سے بالکل مبرا تھے مگر تعلیماً للاُمت یا شدّتِ خوف اور اظہارِ عبدیت کی بنا پر استغفار فرمایا کرتے تھے۔ (۲۳ر ذوالقعدہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرسُ الثَّانِی عَشَرَ

بَابٌ فِی النَّھْیِ عَنْ اِسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ بِغَائِطٍ اَوْ بَوْلٍ۔ غائط لغۃً پست زمین کو کہتے ہیں چونکہ براز کے لئے پست زمین کو تلاش کیا جاتا ہے اس لئے تسمیۃ الحال باسم المحل کے قبیل سے اس کا اطلاق اصطلاحاً نفسِ براز پر ہونے لگا۔ اس حدیث میں پہلے غائط (اِذَا اَتَیْتُمُ الْغَائِطَ) سے پست زمین اور دوسرے غائط (بغائط) سے براز مراد ہے۔ شَرِّقُوْا اَوْ غَرِّبُوْا۔ یہ حکم اہلِ مدینہ کے لئے ہے کیونکہ مدینہ میں قبلہ بجانبِ جنوب ہے۔ رومیوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سفیر حضرت حارث بن عمیر رضی اللہ عنہ کو قتل کردیا تھا۔ سفیروں کا قتل چونکہ خلافِ اُصول ہے اس لئے آپؐ نے جمادی الاولیٰ ۸ھ میں ایک لشکر اُن پر جہاد کی غرض سے "موتہ" کی طرف روانہ کیا۔ حضرت ابوایوب انصاریؓ اسی لشکر میں تھے۔ موتہ شام کے علاقہ میں ایک جگہ کا نام ہے۔ فَقَدِمْنَا الشَّامَ۔ سے یہی غزوۂ موتہ مراد ہے۔ فَوَجَدْنَا مَرَاحِیْضَ مراحض غسل خانہ اور بیت الخلاء کو کہتے ہیں۔ رحض سے مشتق ہے جس کے معنی غسل ہیں۔ نَنْحَرِفُ. انحراف کے معنی انصراف ہیں عَنْھَا اس ضمیر کا مرجع اگر مراحیض ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ ہم ان مراحیض میں قضائے حاجت سے گریز کرتے تھے۔ اور اگر اس کا مرجع قبلہ کو مانا جائے اور یہی اصح بھی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ ہم ان مراحیض میں امکانی حد تک جہتِ کعبہ سے انحراف کرکے بیٹھا کرتے تھے۔ مگر چونکہ اس صورت میں تشریق وتغریب پورے طور پر نہ ہوتی تھی جس کی وجہ سے کسی نہ کسی جزء کا سامنا ضرور ہوجاتا تھا اس لئے ہم استغفار کرلیا کرتے تھے۔ پہلی صورت میں (جب کہ مراحیض مرجع ہو) نَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ کی توجیہ یہ ہوگی کہ ہم ان مراحیض

کے بنانے والوں کے لئے استغفار کرتے تھے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بنانے والے تو تثلیث کے قائل نصاریٰ تھے اُن کے لئے استغفار کیونکر جائز ہو سکتا ہے جواب یہ ہے کہ آپؐ کی بعثت سے قبل اُن کا دین غیر منسوخ تھا اور تثلیث پرست بھی سب نہیں تھے بلکہ اُن میں وہ قسیسین اور رہبان بھی تھے جن کے متعلق ارشادِ ربانی ہے اِنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ اس لئے وہ بھی مومن تھے۔ اس بنا پر اُن کے لئے استغفار جائز ہوا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بالعموم دوسروں کے گناہ دیکھ کر انسان کو اپنے گناہ یاد آجاتے ہیں اس قاعدہ کے بموجب حضرات صحابہ اپنے ہی گناہوں پر استغفار کرتے تھے۔ الزهری قبیلہ بنو زہرہ کی طرف نسبت ہے کُنیت اُن کی ابو بکر ہے نام و نسب ان کا محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب زہری ہے ــــ استقبال و استدبار قبلہ عند الغائط والبول کے جواز و عدمِ جواز میں گیارہ[1] مذہب ہیں مگر مشہور چار ہیں ① استقبال و استدبار دونوں مطلقاً ناجائز ہیں وَهُوَ مَذْهَبُ اَبِیْ حنیفة والثوری ② استقبال و استدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں۔ داؤد ظاہری وغیرہ کا مذہب یہی ہے ③ استقبال و استدبار صحرا میں ممنوع بُنیان میں جائز امام مالک و شافعی کا یہی مذہب ہے ④ استقبال مطلقاً ناجائز استدبار مطلقاً جائز یہ مذہب امام ابو یوسف و احمد کا ہے لیکن امام احمد سے ایک روایت امام ابو حنیفہ

---

[1] قال الشوکانی اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِیْ ذٰلِكَ عَلٰی اَقْوَالٍ اَلْاَوَّلُ لَا يَجُوْزُ الْاِسْتِقْبَالُ وَ الْاِسْتِدْبَارُ لَا فِی الصَّحَارٰی وَلَا فِی الْبُنْيَانِ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ اَيُّوْبَ الْاَنْصَارِیِّ وَمُجَاهِدٍ وَاِبْرَاهِيْمَ النَّخْعِیِّ وَالثَّوْرِیِّ وَاَبِیْ ثَوْرٍ وَاَحْمَدَ فِیْ رِوَايَةٍ كَذَا قَالَ النَّوَوِیُّ وَنَسَبَهٗ فِی الْبَحْرِ اِلَی الْاَكْثَرِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَبِیْ حَنِيْفَةَ حَيْثُ قَالَ الطَّحْطَاوِیُّ تعدد ت الرِّوَايَاتُ عَنِ الْاِمَامِ فِیْ هٰذَا الْمَبْحَثِ فَرُوِیَ عَنْهُ الْمَنْعُ مُطْلَقًا وَهُوَ ظَاهِرُ الرِّوَايَةِ كَمَا فِی الْفَتْحِ (اَلثَّانِیْ) اَلْجَوَازُ فِی الصَّحَارٰی وَفِی الْبُنْيَانِ وَهُوَ مَذْهَبُ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ وَرَبِيْعَةَ شَيْخِ مَالِكٍ وَدَاؤُدَ الظَّاهِرِیِّ وَاِحْدَی الرِّوَايَتَيْنِ عَنِ الْاِمَامِ (اَلثَّالِثُ) اَنَّهٗ يَحْرُمُ فِی الصَّحَارٰی لَا فِی الْعُمْرَانِ وَاِلَيْهِ ذَهَبَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِیُّ وَاَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ فِیْ اِحْدٰی رِوَايَتَيْهِ (اَلرَّابِعُ) اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ الْاِسْتِقْبَالُ لَا فِی الصَّحَارٰی وَلَا فِی الْعُمْرَانِ وَلَا يَجُوْزُ الْاِسْتِدْبَارُ فِيْهِمَا وَهُوَ اِحْدَی الرِّوَايَتَيْنِ عَنْ اَبِیْ حَنِيْفَةَ وَاَحْمَدَ (اَلْخَامِسُ) اَنَّ النَّهْیَ لِلتَّنْزِيْهِ فَيَكُوْنُ مَكْرُوْهًا وَاِلَيْهِ ذَهَبَ اِبْرَاهِيْمُ النَّخْعِیُّ وَاَحْمَدُ وَاَبُوْ ثَوْرٍ وَاَبُوْ اَيُّوْبَ وَاِحْدَی الرِّوَايَتَيْنِ عَنِ الْاِمَامِ (اَلسَّادِسُ) جَوَازُ الْاِسْتِدْبَارِ فِی الْبُنْيَانِ فَقَطْ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ يُوْسُفَ ذَكَرَهٗ فِی الْفَتْحِ (اَلسَّابِعُ) اَلتَّحْرِيْمُ مُطْلَقًا حَتّٰی فِی الْقِبْلَةِ الْمَنْسُوْخَةِ وَهُوَ مَحْكِیٌّ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ وَابْنِ سِيْرِيْنَ (اَلثَّامِنُ) اَنَّ التَّحْرِيْمَ مُخْتَصٌّ بِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَمَنْ كَانَ عَلٰی سَمْتِهَا فَاَمَّا مَنْ كَانَ قِبْلَتُهٗ فِیْ جِهَةِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَيَجُوْزُ لَهُ الْاِسْتِقْبَالُ وَالْاِسْتِدْبَارُ (حاشیہ ثانی ص ۵)

اور ایک روایت مالک وشافعی کے موافق بھی ہے ۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی دلیل حدیث مذکور ہے جو بالکل صحیح اور مُتفق علیہ ہے۔ ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ جلیل القدر صحابہ میں سے ہیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد قبا میں کلثوم کے مکان میں چند روز قیام کے بعد مدینہ آکر ابوایوب رضی اللہ عنہ ہی کے مکان میں چھ ماہ تک قیام فرمایا تھا۔ یہ حدیث قولی ہے جس میں نہی کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں وَالنَّھْیُ لِلتَّحْرِیْمِ عِنْدَ خُلُوِّ الْقَرَائِنِ اور ابوایوب رضی اللہ عنہ جو مشاہد وحی تھے وہ بھی تحریم ہی سمجھے۔

داود ظاہری کہتے ہیں کہ چونکہ اس مسئلہ میں تعارض بین الروایات ہے لہٰذا اِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا کے بموجب اصل یعنی اباحت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ ثانیًا ترمذی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اور ابن ماجہ صـ۲۸ میں یہ روایت عَنْ خَالِدِنِ الْحَذَّاءِ عَنْ خَالِدِ بْنِ اَبِی الصَّلْتِ عَنْ عِرَاکِ بْنِ مَالِکٍ عَنْ عَائِشَۃَ قَالَتْ ذُکِرَ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَوْمٌ یَکْرَھُوْنَ اَنْ یَسْتَقْبِلُوْا بِفُرُوْجِھِمُ الْقِبْلَۃَ فَقَالَ اَرَاھُمْ قَدْ فَعَلُوْھَا اِسْتَقْبِلُوْا بِمَقْعَدَتِی الْقِبْلَۃَ۔ اس بات پر صاف دلالت کرتی ہیں کہ حکمِ اباحت حکم تحریم سے متاخر ہے اس لئے روایاتِ تحریم کو منسوخ اور روایاتِ اباحت کو ناسخ مانا جائے گا۔

امام مالکؒ وشافعی رحمہما اللہ کی دلیل

امام مالک وشافعی فرماتے ہیں کہ اختلاف روایات کی صورت میں حتی الامکان تطبیق بین الروایات کے اصول کے پیش نظر ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت کو صحراء اور حضرت جابر وابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایات کو بُنیان پر محمول کیا جائے گا۔ باقی صحراء اور بُنیان میں فرق کی مشہور وجہ یہ ہے صحراء میں اللہ کی مخلوق جنات وغیرہ عبادت میں مشغول رہتے ہیں اس لئے استقبال واستدبار کی صورت میں اُن کی عبادت میں خلل پیش آئے گا۔ برخلاف بُنیان کے کہ وہاں صرف شیاطین ہوں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ صحراء میں انصراف آسان ہے اور کنف مبنیہ میں متعذر ہے اس لئے استقبال واستدبار صحراء میں ناجائز اور بُنیان میں جائز ہے۔

امام ابویوسف رحمۃ اللہ کا استدلال

امام ابویوسف استدبار کو صرف بُنیان میں اور امام احمد صحراء و بُنیان دونوں میں جائز کہتے ہیں باقی استقبال

دونوں کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ علتِ ممانعت مشغولیت بالعبادۃ نہیں ہے بلکہ سیاقِ کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ علت فی الحقیقت احترامِ قبلہ ہے۔ جیسا کہ بعض احادیث میں خود آپؐ سے یہی علت منقول ہے چنانچہ بزار کی حدیث میں ہے مَنْ جَلَسَ يَبُوْلُ قُبَالَةَ الْقِبْلَةِ فَذَكَرَ فَانْحَرَفَ عَنْهَا اِجْلَالًا لَّهَا لَمْ يَقُمْ مِنْ مَّجْلِسِهٖ حَتّٰى يُغْفَرَ لَهٗ ایک اور حدیث میں ہے اِذَا اَتٰى اَحَدُكُمُ الْغَائِطَ فَلْيُكْرِمْ قِبْلَةَ اللّٰهِ وَلَا يَسْتَقْبِلْهَا (دارمی) اب جب تحریم کی علت احترامِ قبلہ قرار پائی تو استقبال کی حالت میں تو یہ مسلّم ہے مگر استدبار میں خصوصاً استدبار فی البنیان میں تو یہ علت تقریباً بالکل مفقود ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بول و براز اور ان سے متعلق اعضاء کی جہتِ قبلہ سے محاذات نہیں ہوتی اس لئے تحریم کو استقبال پر اور اباحت کو استدبار پر محمول کیا جائے گا۔ اب ان مذاہب میں سے کس کو ترجیح دی جائے؟ ہم اور ہمارے اکابر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے مذہب کو ترجیح دیتے ہیں اور یہ ترجیح صرف تقلید پر نہیں بلکہ دلیل پر مبنی ہے۔ اسی وجہ سے بعض محققین غیر احناف مثلاً قاضی ابوبکر بن عربی مالکی، ابن حزم، حافظ ابنِ قیم حنبلی وغیرہ نے بھی اس مسئلہ میں احناف کے مذہب کو مختار و پسندیدہ قرار دیا ہے۔

اصحابِ ظواہر کے استدلال کا جواب

اصحابِ ظواہر کا روایاتِ تحریم کو منسوخ کہنا اس لئے محلِ کلام ہے کہ نسخ کے اندر ناسخ و منسوخ دونوں کا من کل الوجوہ اس طرح متعارض و متناقض ہونا شرط ہے کہ ایک پر عمل دوسرے کے ترک کو مستلزم ہو، لیکن اس جگہ اباحت کو آپؐ کی خصوصیت پر اور تحریم کے حکم کو اُمت پر محمول کرنے کے بعد دونوں قسم کی روایات پر عمل ہوجاتا ہے۔ اس بناء پر یہاں نسخ کو ماننا خلافِ اُصول ہوگا۔ چنانچہ روایاتِ تحریم میں اِذَا اَتَيْتُمْ، اَحَدُكُمْ، میں جمع مذکر حاضر کی ضمائر قرینہ ہیں کہ اس کی مخاطب اُمت ہے۔ لہٰذا اباحت کو آپ کی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ شرف اور فضیلت میں آپؐ خانۂ کعبہ سے بھی افضل ہیں۔ ابنِ ماجہ کی حدیث کے متعلق یہ حضرات کہہ سکتے ہیں کہ وہ قولی ہے مگر یہ روایت از روئے سند کے حسب ذیل وجوہ کی بناء پر کمزور ہے۔ (۱) اس کی سند میں خالد بن ابی الصلت ہیں جن کو مجہول، منکر، ضعیف کہا گیا ہے۔ نیز یہ کہ خالد حذاء کے ترجمہ میں تہذیب التہذیب کے اندر حافظ

ابنِ حجر نے ان کی تضعیف میں ائمہ حدیث کے اقوال نقل کئے ہیں ② امام بخاری وغیرہ کے نزدیک خالدؒ عراک سے اور عراک کا عائشہؓ سے سماع ثابت نہیں اس لئے اس کی سند میں دو جگہ انقطاع ہوا علاوہ ازیں امام بخاری نے اس روایت کو مضطرب بھی کہا ہے ③ یہ حدیث موقوف بھی ہے کَمَا فِی الجوھرالنقی ۲۲
④ اس حدیث میں صحابہؓ کے فعل پر آپؐ کا استعجاب اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپؐ نے اس سے پہلے نہی کا حکم نہیں دیا تھا ورنہ تو آپؐ کا استعجاب بے محل ہو جاتا ہے اس لئے لامحالہ ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث کو اس حدیث سے متاخر ماننا جائے گا۔ علاوہ ازیں حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ کی آپؐ کے اس ارشاد کے متعلق یہ رائے ہے کہ چونکہ لوگ خلاء کے علاوہ دیگر اوقات میں بھی استقبال واستدبار کو ازراہِ مبالغہ مکروہ سمجھنے لگے تھے اس لئے جب آپؐ کے سامنے اس کا ذکر کیا گیا تو آپؐ نے اس پر نکیر ظاہر فرماتے ہوئے اپنی نشست گاہ کو جہتِ قبلہ کی طرف محول کرنے کا حکم دے دیا۔ اس معنی کی رُو سے مَقْعَدَتِیْ سے مراد نشست گاہ ہوگی نہ کہ بیت الخلاء کا قدمچہ۔ واللہ اعلم۔

باقی مالکیہ اور شوافع کی مذکورہ بالا تطبیق کا قابلِ حُجّت ہونا اس پر موقوف ہے کہ یہ ثابت ہو جائے کہ آپؐ نے یہ فعل صحراء اور بنیان میں اس حکم کے اختلاف کو ظاہر کرنے کی بناء پر کیا تھا ورنہ تو دیگر احتمالات کی طرح اس تطبیق کی بھی ایک احتمالِ عقلی سے زیادہ حیثیت نہ ہوگی۔ رہی ابو داؤد شریف ص۳ پر مروان اصفر کی حسبِ ذیل روایت: عَنْ مَرْوَانَ الْاَصْفَرِ قَالَ رَأَیْتُ ابْنَ عُمَرَ اَنَاخَ رَاحِلَتَهٗ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ ثُمَّ جَلَسَ یَبُوْلُ اِلَیْهَا فَقُلْتُ یَا اَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ اَلَیْسَ قَدْ نُهِیَ عَنْ هٰذَا قَالَ بَلٰی اِنَّمَا نُهِیَ عَنْ ذٰلِكَ فِی الْفَضَاءِ فَاِذَا كَانَ بَیْنَكَ وَبَیْنَ الْقِبْلَةِ شَیْءٌ یَسْتُرُكَ فَلَا بَأْسَ
تو اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ تفریقِ حکم بھی صرف عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے فہم پر مبنی ہے جو حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی صریح قولی روایت کے بالمقابل حُجّت نہیں۔ ثانیاً یہ کہ امام شافعی اور مالک رحمہما اللہ تو صحراء میں مطلقاً ناجائز فرماتے ہیں اور حضرت ابنِ عمرؓ بصورت عدمِ ساتر ناجائز فرماتے ہیں، ساتر ہو تو اُن کے نزدیک جائز ہے۔ ثالثاً جب ساتر پر مدار رہا تو صحراء میں بھی ہزاروں ساتر، پہاڑ، ٹیلے، درخت وغیرہ موجود ہیں جس کا مقتضی یہ ہے کہ صحراء میں بھی استقبال واستدبار مطلقاً جائز ہوں حالانکہ یہ بھی شوافع کے مسلک کے خلاف ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے دلائل

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی مستدل اس مسئلہ میں حسب ذیل احادیث ہیں۔ ① حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث جس کی تخریج تمام کتب صحاح میں کی گئی ہے نہایت صحیح حدیث ہے۔ ② عَنْ سَلْمَانَ قَالَ قِيْلَ لَهٗ قَدْ عَلَّمَكُمْ نَبِيُّكُمْ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى الْخِرَاءَةَ قَالَ فَقَالَ أَجَلْ لَقَدْ نَهَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ (مسلم شریف ص ۱۳۰، ابن ماجہ ص ۲۸، ابوداؤد ص ۳، نسائی ص ۵)۔ ③ عَنْ أَبِيْ صَالِحٍ عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا جَلَسَ أَحَدُكُمْ عَلٰى حَاجَتِهٖ فَلَا يَسْتَقْبِلَنَّ الْقِبْلَةَ وَلَا يَسْتَدْبِرْهَا (مسلم ص ۱۳۱) ④ عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ مِثْلُ الْوَالِدِ لِوَلَدِهٖ أُعَلِّمُكُمْ إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرُوْهَا (ابن ماجہ ص ۲۷، ابوداؤد ص ۳، نسائی ص ۷) ⑤ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ حَدَّثَنِيْ أَبُوْ سَعِيْدٍ الْخُدْرِيُّ أَنَّهٗ شَهِدَ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهٗ نَهٰى أَنْ يُسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةُ بِغَائِطٍ وَبَوْلٍ (ابن ماجہ ص ۲۷) ⑥ عَنْ مَعْقِلِ بْنِ أَبِيْ مَعْقِلٍ الْأَسَدِيِّ وَقَدْ صَحِبَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَتَيْنِ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ (ابوداؤد ص ۳، ابن ماجہ ص ۲۷) ⑦ عَنْ يَزِيْدَ بْنِ أَبِيْ حَبِيْبٍ أَنَّهٗ سَمِعَ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ الْحَارِثِ بْنِ جَزْءٍ الزُّبَيْدِيَّ يَقُوْلُ أَنَا أَوَّلُ مَنْ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ لَا يَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ حَدَّثَ النَّاسَ بِذٰلِكَ۔ (ابن ماجہ)

احادیثِ تحریم کی وجوہِ ترجیح

مذکورۂ بالا احادیث، روایاتِ اباحت کے مقابلہ میں حسبِ ذیل وجوہ کی بناء پر قابلِ ترجیح ہیں ① یہ احادیث قولی ہیں قول کو فعل پر ترجیح ہوا کرتی ہے کیونکہ فعل میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے آپؐ کی ذاتِ اقدس تو خانۂ کعبہ سے بھی افضل ہے، اس لئے ہوسکتا ہے کہ آپؐ اس حکم سے مستثنیٰ ہوں ② ہوسکتا ہے کہ آپؐ پر عین کعبہ منکشف ہو ایسی صورت میں جہت کا احترام ضروری نہیں رہتا ③ بولِ قائماً کی طرح ممکن ہے یہاں بھی کوئی عذر ہو ④ یہ بھی امکان ہے کہ آپؐ منحرفاً بیٹھے ہوں ⑤ چونکہ ایسی حالت میں انسان کسی کو بغور نہیں دیکھتا جیسا کہ بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ کی نظر اتفاقی طور پر اچانک پڑگئی تھی ⑥ مُحرِّم کو مُبیح پر ترجیح

ہوتی ہے ⑦ قانون کُلّی کو واقعۂ جزئیہ پر ترجیح ہوتی ہے ⑧ ہتکِ حُرمت کی بنا پر جب کہ حدیث میں مَنْ تَفَلَ تُجَاهَ الْقِبْلَةِ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَفْلُهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ (ابنِ خزیمہ وابنِ حبان) وارد ہوا ہے تو استقبال واستدبارِ قبلہ بالغائط والبول میں بدرجۂ اولیٰ یہ علّت پائی جاتی ہے اس لئے احادیثِ تفل بھی ان کی مؤید ہیں۔ ان روایات کی روشنی میں قرآن کریم و دیگر کُتبِ دینیہ کا بھی احترام لازم ہے۔ اس قسم کا کوئی فعل جو احترام کے منافی ہو اُن کے ساتھ بھی جائز نہیں۔ حاصل یہ کہ احادیثِ تحریم ہر طرح قابلِ ترجیح اور احتمالات سے بالکل خالی ہیں۔ (۲۵ر ذوالقعدہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّالِثُ عَشَرَ

بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ قَائِمًا: زمانۂ جاہلیت میں اہلِ عرب مردوں کے لئے برہنہ ہونے کو عیب شمار نہیں کرتے تھے البتہ عورتوں کے لئے اس کو عیب سمجھتے تھے۔ اسلام نے آکر بے حیائی کی اس رسم کو ختم کرکے لوگوں کو آدابِ طہارت سے آگاہ کیا۔ بول قائماً بھی چونکہ خلافِ ادب ہے اس لئے شرعاً یہ بھی ناپسندیدہ و مکروہ ہے علاوہ ازیں حسبِ ذیل وجوہات بھی اس کی کراہت کا باعث ہیں ① اس میں تستر ٹھیک نہیں ہوتا ② رشاشِ بول کا بھی اندیشہ ہے چنانچہ حیوانات بکری کُتّا وغیرہ کو بھی اس کا احساس ہے ③ ہوا تیز چلنے کی صورت میں اکثر اعضائے جسد کے تلوث کا خطرہ ہے ④ انقطاعِ بول کے وقت آخری قطرات کا ساقین وغیرہ پر گرنے کا قوی اندیشہ ہے۔

باقی اس مقام پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہما کی حدیثوں میں بظاہر تعارض ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث کی سند میں شریک قاضی کوفہ ہیں، ان کا حافظہ خراب تھا۔ امام بخاری اُن سے روایت نہیں کرتے۔ امام مسلم اُن سے روایت تو کرتے ہیں، مگر دوسروں کے ساتھ۔ اس لئے حضرت حذیفہؓ کی حدیث کو ترجیح دی جائے گی۔ باقی حضرت عائشہؓ کی حدیث کو بہ نسبت دیگر احادیث کے احسن ہونے پر محمول کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں دونوں حدیثوں میں تطبیق کی ایک صورت تو یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث کو آپؐ کی عادتِ مستمرہ کے بیان پر محمول کیا جائے اور حضرت حذیفہؓ کی حدیث کو واقعۂ جزئیہ۔ ثانیاً حضرت عائشہؓ کا ارشاد ان کے علم

زندگی سے متعلق ہے اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ بیرونی واقعہ بیان فرمارہے ہیں جس کا علم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ہونا ضروری نہیں۔

حضرت عمر کی حدیث اگرچہ مرفوع ہے لیکن اس میں عبدالکریم ہیں جو ضعیف ہیں اسی بنا پر دوسری حدیث باوجودیکہ موقوف ہے مگر امام ترمذیؒ نے اس کو اصح فرمایا ہے۔ حدیث بریدہ کو ترمذی نے اگرچہ ضعیف کہا ہے مگر ابن حجر نے اس کو بہت صحیح کہا ہے۔ جفاءٌ ظلم کو کہتے ہیں۔ سباطۃ بروزن فُعالہ وہ چیز جو صاف کرنے سے حاصل ہو جیسے قلامہ قلم کے تراش کے اجزا لیکن عرفِ عام میں سباطہ کوڑی کو کہتے ہیں۔ سباطہ کی اضافت قوم کی طرف ملکیت اور تخصیص دونوں کے لئے ہوسکتی ہے۔

اس مقام پر چند اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ اولاً یہ کہ سباطہ پر یہ تصرف بلا اذن بظاہر نامناسب ہے۔ جواب یہ ہے کہ سباطہ چونکہ محلِ قاذورات ہے اور بالعموم ایسے مقامات پر اس قسم کا تصرف عُرفاً ماذون فیہ ہوتا ہے اس لئے اذن کی کوئی ضرورت نہ تھی جس طرح عرب میں خود بخود گرے ہوئے پھل عرفاً وعادۃً مباح مانے جاتے تھے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ ان لوگوں کی طرف سے آپؐ کو یقین تھا کہ وہ منع نہیں کریں گے اس بنا پر دلالۃً اذن ثابت ہو جاتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بول قائماً جب کہ شرعاً ناپسندیدہ امر ہے تو آپ نے اس کو کیوں اختیار فرمایا۔ اس کے چند جوابات دیئے گئے ہیں (۱) آپؐ کے باطنِ رکبہ میں زخم تھا جیسا کہ حضرت انسؓ سے بعض روایات میں منقول ہے (۲) جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں کہ آپؐ کو وجعِ صُلب تھا جس کے لئے بول قائماً مفید ثابت ہوتا ہے (۳) اشتغال بامور الناس کی وجہ سے جلدی کا وقت تھا اور کوئی مناسب جگہ قریب میں نہیں تھی (۴) سباطہ پر بیٹھنے کی صورت میں تلوث کا خطرہ تھا (۵) بیانِ جواز کے لئے تھا اور چونکہ بیانِ جواز آپؐ کے اوپر واجب ہے اس لئے آپؐ کا یہ فعل بھی اخذ بالعزیمۃ کے قبیل سے ہوگا۔ تیسرا اعتراض یہ کہ آپؐ کا یہ فعل اِذَا ذَهَبَ الْمَذْهَبَ ابعد کے خلاف ہے۔ جواب یہ کہ ابعاد براز کی صورت میں ہوا کرتا تھا نہ کہ بول میں۔ ثانیاً اس کو بھی بیانِ جواز پر محمول کیا جائے گا۔ ثالثاً اس کا سبب تقاضائے شدید بھی ہوسکتا ہے۔ چوتھا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپؐ نے بوقت قضائے حاجت تکلم سے منع فرمایا ہے اس جگہ خود آپؐ سے تکلم کا صدور رہوا۔ جواب یہ کہ یہ تکلم ضرورۃً تھا وَالضَّرُوْرَاتُ تُبِيْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ۔ دوسرا جواب یہ کہ نہی کو تادیب پر محمول کیا جائے تیسرا جواب

یہ کہ آپؐ نے باللسان نہیں بلکہ بالاشارہ بلایا تھا اس لئے تکلم کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا چنانچہ مسلم شریف ص ۱۳۳ جلد ا میں فَاَشَارَ اِلَیَّ فَجِئْتُ فَقُمْتُ عِنْدَ عَقِبَیْہِ الخ کے الفاظ موجود ہیں جو صراحۃً اشارہ پر دلالت کرتے ہیں۔ چونکہ بعض حضرات محدثین نے ابو وائل عن حذیفہ کو اور بعض نے ابو وائل عن المغیرہ کو ترجیح دی ہے۔ بعض نے دونوں کو صحیح کہا ہے اس لئے مصنف اپنی رائے پیش کرتے ہوئے ابو وائل عن حذیفہ کو اصح اور ارجح قرار دیتے ہیں جس کی بظاہر وجہ یہ ہے کہ ابو وائل کے دو شاگرد ابو وائل عن المغیرہ نقل کرتے ہیں اور تین شاگرد اعمش، منصور، عبیدہ ضبی ابو وائل عن حذیفہ پر متفق ہیں اس لئے کثرت رُواۃ کے پیشِ نظر امام ترمذی نے ابو وائل عن حذیفہ کو ترجیح دی۔ مگر اس جگہ یہ قوی احتمال ہے کہ حضرت حذیفہ اور حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہما کے یہ دونوں واقعے الگ الگ ہوں اور ابو وائل دونوں کے شاگرد ہوں۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ دونوں کی روایتوں میں کافی فرق ہے چنانچہ مسلم شریف صفحہ ۱۳۳ جلد ا میں حضرت مغیرہ کی روایت میں مسح علی الخفین کا ذکر نہیں اور حضرت حذیفہ کی روایت میں اس کا ذکر ہے — احناف اور دیگر جمہور فقہا نہی کو تادیب پر محمول کرتے ہوئے بول قائماً کو جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اس میں کسی امرِ ممنوع مثلاً اہلِ یورپ کی تقلید وغیرہ کا ارتکاب لازم نہ آئے۔

بَابٌ فِی الْاِسْتِتَارِ عِنْدَ الْحَاجَۃِ۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بے ضرورت کشفِ عورۃ سے منع فرمایا ہے حتیٰ کہ جب تنہائی کے متعلق سوال کیا گیا تو آپؐ نے ارشاد فرمایا فَاللّٰہُ اَحَقُّ اَنْ یُّسْتَحْیٰ مِنْہُ اس بنا پر عند قضاء الحاجہ بھی اَلضَّرُوْرَۃُ تَتَقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَۃِ کا لحاظ رکھتے ہوئے جب آپؐ زمین کے قریب تر ہو جاتے تو اس وقت کشفِ ثوب کیا کرتے تھے۔ وَکِلَا الْحَدِیْثَیْنِ مُرْسَلٌ۔ چونکہ اعمش کی پیدائش ۶۰ھ میں ہوئی اس لئے عبداللہ بن عمر یا کسی اور صحابی سے ان کا سماع ثابت نہیں مگر چونکہ صحابیت یا تابعیت کے ثبوت کے لئے سماع شرط نہیں بلکہ بحالتِ ایمان صرف دیکھ لینا ہی کافی ہے اس لئے امام ترمذی اُن کی تابعیت کو ثابت کرنے کے لئے فرماتے ہیں وَقَدْ نَظَرَ الخ یعنی اعمش نے حضرت انس بن مالک کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے یہ رُویت مکہ معظمہ میں واقع ہوئی تھی۔ اب چونکہ حضرت انس سے اعمش کا سماع ثابت نہیں تو اس کی تائید و تقویت کے لئے ھٰکَذَا رُوِیَ سے محمد بن ربیعہ کو عبدالسلام کا متابع ہونا بیان فرماتے ہیں۔ اعمش کا نام سلیمان بن مہران ہے۔ کَاھِلِی قوم کابل کی طرف نسبت

ہے۔ اعمش ان کو اس لئے کہتے ہیں کہ ان کی آنکھوں میں عمش (چندھاپن) تھا چونکہ اس لقب سے مشہور ہوگئے اس لئے اس کو غیبت یا اہانت شمار نہیں کیا جائے گا۔ حَمِیْلاً۔ حمیل اس نامعلوم النسب بچے کو کہتے ہیں جس کو دارالحرب سے دارالاسلام میں لایا گیا ہو اب اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس شکل میں ثبوتِ نسب کے لئے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے (۱) عمر کے تفاوت کے اعتبار سے دونوں کا آپس میں باپ بیٹا ہونا ممکن ہو (۲) لڑکا اگر حُرّ ہو تو خود ورنہ اُس کا مولیٰ اس کی تصدیق کرتا ہو تو اس وقت صرف اقرار سے نسب ثابت ہوجائے گا اور مُقرلہٗ مُقر کا وارث ہوگا۔ اِذَا مَاتَ الْمُقِرُّ عَلٰی اِقْرَارِہٖ۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ الزام علیٰ نفسہٖ ہے جس کے لئے حجۃ قاصرہ (اقرار) ہی کافی ہے۔ البتہ اگر کوئی عورت یہ دعویٰ کرے یا کوئی شخص اس کو اپنا بھائی کہے تو چونکہ پہلی صورت میں شوہر پر اور دوسری صورت میں اپنے باپ پر تحمیل نسب لازم آرہا ہے اس لئے اس وقت ثبوتِ نسب کے لئے حجۃ متعدیہ (بیّنہ) کی ضرورت ہوگی صرف اقرار کافی نہ ہوگا اور نہ مُقرلہٗ کو مقر کی میراث دلوائی جائے گی حنفیہ کا یہی مذہب ہے۔ کَمَا فِیْ مُوطا اِمَامِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَعِیْدِ بْنِ الْمُسَیَّبِ قَالَ اَبٰی عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ اَنْ یُوَرِّثَ اَحَدًا مِنَ الْاَعَاجِمِ اِلَّا مَا وُلِدَ فِی الْعَرَبِ قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِھٰذَا نَاخُذُ۔ باقی یہ اقرار مقر کے حق میں پھر بھی حجت رہے گا۔ اسی وجہ سے اگر مقر کا کوئی وارث ذوی الفروض، عصباتِ نسبیہ و سببیہ یا ذوی الارحام میں سے نہ ہو تو آخری درجہ میں اس مقرلہٗ کو اس کا وارث بنا دیا جائے گا۔ اسی کو فرائض میں مُقرلہٗ بالنسب عَلَی الْغَیْرِ بِحَیْثُ لَمْ یَثْبُتْ نَسَبُہٗ بِاِقْرَارِہٖ کہا جاتا ہے۔ لیکن جو بچہ دارالاسلام میں پیدا ہوا ہو اُس کے ثبوت کے لئے بیّنہ کی ضرورت نہیں صرف اقرار کافی ہے ــــ اب صورتِ مذکورہ میں اعمش کے باپ کو مسروق نے جو وراثت دلوائی ہے اس میں چند احتمال ہیں (۱) اُن کی والدہ کی جانب سے دلوائی جو خود مفرد تھیں (۲) ثبوت نسب بالشہادۃ کے بعد مقر علیہ کی وراثت دلوائی یہ دونوں صورتیں احناف کے مذہب کے موافق ہیں (۳) مقرلہٗ بالنسب علی الغیر ہونے کے باوجود مقر علیہ کی وراثت دلوائی گئی۔ حنفیہ اس کے خلاف ہیں احناف کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول مذکور ہے جو مسروق کے فتویٰ پر راجح اور مقدم ہے۔ اعمش امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے ہمعصر ہیں عمر میں دس سال چھوٹے ہیں امام ابوحنیفہ تابعی ہیں بعض صحابہ سے روایت بھی کی ہے مسروق بن عبدالرحمٰن الاجدع اپنے زمانہ کے اربابِ فتویٰ،

حضرت عائشہؓ کے تلامیذ اور کبار تابعین میں سے ہیں ۶۳ھ میں ان کا انتقال ہوا ہے۔ مسروق اُن کو اس لئے کہتے ہیں کہ بچپن میں چرالئے گئے تھے۔ (۲۶ ذوالقعدہ ۱۳۶۶ھ)

اَلدَّرْسُ الرَّابِعَ عَشَرَ

بَابُ كَرَاهِيَةِ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْيَمِيْنِ: آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ تھی کہ امورِ شریفہ کے لئے یدِ یمنیٰ کو اور ان کے علاوہ کے لئے یدِ یسریٰ کو استعمال فرمایا کرتے تھے چنانچہ حدیث میں وارد ہے عَنْ عَائِشَةَ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْهَا كَانَتْ يَدُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْيُمْنٰى لِطُهُوْرِهٖ وَطَعَامِهٖ وَكَانَتْ يَدُهُ الْيُسْرٰى لِخَلَائِهٖ وَمَا كَانَ مِنْ اَذًى (اَخْرَجَهُ اَصْحَابُ السُّنَنِ) اسی طرح جہتِ یمین کو جہتِ یسار پر عام فضیلت و برتری حاصل ہے چنانچہ مجازات میں بھی اہلِ جنّت کو اصحاب الیمین اور اہلِ نار کو اصحاب الشمال فرمایا گیا۔ اسی بنیاد پر استنجاء بالیمین سے بھی ممانعت کی گئی ہے۔ باقی اس جگہ ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں کیونکہ ترجمۃ الباب تو کراہیۃ الاستنجاء بالیمین ہے اور حدیث میں مس ذکر بالیمین سے نہی کی گئی ہے اور یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ بےشک دلالتِ مطابقی کے اعتبار سے تو حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں لیکن دلالتِ التزامی کے لحاظ سے مطابق ہے کیونکہ جب دستِ راست سے مسِ ذکر مکروہ اور منکر ہے تو استنجاء بدرجۂ اَولیٰ مکروہ ہوگا اور مطابقتِ باب کے لئے دلالتِ التزامی بھی کافی ہوتی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اسی حدیث کو بخاری شریف صفحہ ۲۷ جلد ۱ میں بَابُ لَا يُمْسِكُ ذَكَرَهٗ بِيَمِيْنِهٖ اِذَا بَالَ کے تحت بایں الفاظ لایا گیا ہے عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِذَا بَالَ اَحَدُكُمْ فَلَا يَاْخُذَنَّ ذَكَرَهٗ بِيَمِيْنِهٖ وَلَا يَسْتَنْجِيْ بِيَمِيْنِهٖ وَلَا يَتَنَفَّسْ فِي الْاِنَاءِ اس کے اندر وَلَا يَسْتَنْجِيْ بِيَمِيْنِهٖ صراحۃً وارد ہوا ہے اور دونوں حدیثیں ایک ہیں صرف مطول و مختصر کا فرق ہے اس بنا پر ممکن ہے مُصنّف اس حدیث کو مختصر طریقہ پر ذکر کر کے ترجمۃ الباب کے ذریعہ مطول حدیث کی طرف جس میں نہی عن الاستنجاء بالیمین صراحۃً مذکور ہے اشارہ کرنا چاہتے ہیں واللہ اعلم۔ استنجاء ماخوذ ہے نجوے نجو لغۃً کتے کی نجاست کو بولتے ہیں جیسے بعر اونٹ و بکری اور خثی گائے بھینس کی نجاست کو کہتے ہیں لیکن عُرفِ عام میں طلب النجو للازالہ کے لئے

استعمال ہوتا ہے ۔ شدید مجبوری مثلاً بایاں ہاتھ ٹوٹا ہوا ہو یا وقتی طور پر کوئی تکلیف ہو تو یمین کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ـــــ بَابُ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْحِجَارَةِ : حضرت سلمان رضی اللہ عنہ پہلے عیسائی اور فارس کے باشندہ تھے اُن کے اسلام کا واقعہ مشہور ہے ۔ فارس کے غزوات میں جرنیل یہی تھے فتوحات بھی کیں ۔ خرءة بفتح الخا فعل حدث کے لئے اور بکسر الخا ہیات کے لئے استعمال کیا جاتا ہے ۔ قِيلَ لِسَلْمَانَ ۔ کفار کے اعتراض کا منشا ریہ تھا کہ تمہارے نبی تم کو اُمورِ طبعیہ کی تعلیم کر دیتے ہیں حالانکہ اُمورِ طبعیہ کی ہر جاندار کو بتقاضائے طبیعت خود بخود ہدایت حاصل ہو جاتی ہے جیسے سانس لینا ، بھوک لگنا وغیرہ لہٰذا ان کی تعلیم بے فائدہ اور عبث ہے ۔ چونکہ بول و براز بھی اسی قبیل سے ہے اس لئے اس کی تعلیم بھی لغو اور معلم کی خفتِ عقل کی دلیل ہے گویا نعوذ باللہ استہزا مقصود تھا ۔ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے اُن کی اس جہالت سے قطع نظر کرتے ہوئے تلقی الْمُخَاطَب بغیر ما یترقبہٗ کے طور پر حکیمانہ جواب دیا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُمورِ طبعیہ کی تعلیم نہیں کی بلکہ ان امورِ طبعیہ کی انجام دہی کے آداب کی تعلیم فرمائی ہے چنانچہ استقبال و استدبار ، استنجاء وغیرہ سب بول و براز کے آداب ہیں جن کی تعلیم اشد ضروری ہے کیونکہ انہی آداب کی بنا پر انسان کو دیگر حیوانات سے امتیاز و برتری حاصل ہے لہٰذا ان آداب کی تعلیم کو عبث کہنا انتہا درجہ کی حماقت و جہالت ہے ۔ اَوْ اَنْ يَّسْتَنْجِيَ اَحَدُنَا بِاَقَلَّ مِنْ ثَلٰثَةِ اَحْجَارٍ ۔ جہاں تک نفس استنجاء کا تعلق ہے تو احناف کا مذہب اس میں یہ ہے کہ اگر نجاست مخرج سے متجاوز نہ ہو تو استنجاء واجب نہیں نہ بالماء اور نہ بالحجارہ لیکن اگر مخرج سے متجاوز ہو گئی تو قدر درہم سے کم کی صورت میں استنجاء مستحب اور قدر درہم سے زیادہ میں واجب ہے ۔ چونکہ استنجاء بالحجارہ میں تخفیف نجاست ہوتی ہے نہ کہ ازالہ اس لئے یہ قلیل نجاست کے معفو عنہ ہونے کی دلیل ہے ۔ باقی تثلیث بالاحجار کے متعلق امام ابو حنیفہ امام مالک اور بعض شوافع کا مذہب عدم وجوب کا ہے ۔ البتہ انقاء تام ان سب حضرات کے نزدیک واجب ہے ۔ امام شافعی و احمد کے نزدیک تثلیث واجب ہے حتیٰ کہ تین سے کم میں انقاء تام ہونے کی صورت میں بھی شوافع تثلیث ضروری کہتے ہیں اور اگر تثلیث سے انقاء تام نہ ہوا ہو تو مزید کا استعمال ضروری ہے ۔ باقی تین سے زائد میں شوافع کے یہاں ایتار کے وجوب و استحباب کے دونوں قول ہیں ۔ امام نووی استحباب ہی کے قائل ہیں ۔ تثلیث سے مراد شوافع کے نزدیک تثلیثِ احجار نہیں ہے بلکہ تثلیث مسحات ہے ای

بنا بر اگر حجر واحد کے اطراف ثلاثہ کو تین مرتبہ استعمال کرلیا جائے تو تثلیث متحقق ہو جائے گی" تثلیث پر شوافع کی مستدل احادیث ذیل ہیں۔ (۱) حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور فی ہذا الباب۔
(۲) عَنْ اَبِی هُرَیْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اِنَّمَا اَنَا لَکُمْ مِثْلُ الْوَالِدِ لِوَلَدِهٖ اُعَلِّمُکُمْ اِذَا اَتَیْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرُوْهَا وَاَمَرَ بِثَلَاثَةِ اَحْجَارٍ وَنَهٰی عَنِ الرَّوْثِ وَالرِّمَّةِ وَنَهٰی اَنْ یَّسْتَطِیْبَ الرَّجُلُ بِیَمِیْنِهٖ (ابن ماجہ ص۲۷، نسائی ص۷، ابوداؤد ص۳)
(۳) عَنْ خُزَیْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ سُئِلَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْاِسْتِطَابَةِ فَقَالَ بِثَلٰثَةِ اَحْجَارٍ لَیْسَ فِیْهَا رَجِیْعٌ (ابوداؤد ص۶، ابن ماجہ ص۲۷) اس مسئلہ میں دلائل احناف احادیث ذیل ہیں (۱) عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِذَا ذَهَبَ اَحَدُکُمْ اِلَی الْغَائِطِ فَلْیَذْهَبْ مَعَهٗ بِثَلٰثَةِ اَحْجَارٍ فَلْیَسْتَطِبْ بِهَا فَاِنَّهَا تُجْزِئُ عَنْهُ (نسائی ص۷، ابوداؤد ص۷)
(۲) حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث جو ترمذی شریف میں اگلے باب بَابُ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرَیْنِ میں مذکور ہے اور بخاری شریف ص۲۷ اور نسائی ص۸ میں بھی ہے۔ نہایت قوی حدیث ہے جس سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اکتفاء بالحجرین ثابت ہوتا ہے اس پر حافظ ابن حجر عسقلانی نے طحاوی پر اعتراض کیا ہے کہ مسند احمد کی روایت میں القائے روث کے بعد آپؐ نے ایت بثالث ارشاد فرمایا۔ علامہ عینی نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ زیادتی اولاً تو از روئے سند کے محدثین کے نزدیک قابلِ اعتماد نہیں ہے چنانچہ امام ترمذی کا اس زیادتی کو ذکر نہ کرنا اور اس حدیث کو استنجا بالحجرین کے باب میں ذکر کرکے اکتفاء بالحجرین کو ثابت کرنا بھی اسی بات کی دلیل ہے کہ امام ترمذی کے نزدیک بھی یہ زیادتی صحیح نہیں۔ علامہ عینی کے نزدیک اس زیادتی کے کمزور ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس کی سند میں ابو اسحاق عن علقمہ ہے اور ابو اسحاق کا علقمہ سے سماع ثابت نہیں ہے اس بنا پر اس میں انقطاع پایا جاتا ہے (۳) عَنْ اَبِی هُرَیْرَةَ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنِ اکْتَحَلَ فَلْیُوْتِرْ مَنْ فَعَلَ فَقَدْ اَحْسَنَ وَمَنْ لَّا فَلَا حَرَجَ وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْیُوْتِرْ مَنْ فَعَلَ فَقَدْ اَحْسَنَ وَمَنْ لَّا فَلَا حَرَجَ الخ (ابوداؤد ص۶، ابن ماجہ ص۲۹)
پہلی حدیث میں فَاِنَّهَا تُجْزِئُ عَنْهُ سے احناف استدلال کرتے ہیں کہ استنجاء میں اگرچہ محبوب ایتار و تثلیث ہے مگر مقصود کے درجہ میں صرف اجزاء اور انقاء ہے۔ اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے

ایثار کا استحباب مفہوم ہوتا ہے جس پر مَنْ فَعَلَ فَقَدْ اَحْسَنَ کا لفظ صاف طور پر دلالت کرتا ہے۔ (۲۷ ذوالقعدہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الْخَامِسُ عَشَرَ

باقی شوافع کا امر بالتثلیت اور تصریح علی العدد سے وجوبِ تثلیث پر اصرار کرنا احادیث کے درمیان خاطر خواہ مزید تعارض پیدا کرنے کے مرادف ہے کیونکہ ہماری پیش کردہ احادیث سے یہ واضح ہوگیا ہے کہ شارع کا مقصود صرف اجزار و انقا ہے اس لئے امر بالتثلیث کو بجز استحباب پر محمول کرنے کے اور کوئی ایسی صورت نہیں جس سے تطبیق بین الاحادیث ممکن ہو جب کہ خود شوافع بھی بعض جگہ امر بالتثلیث کو عدمِ وجوب پر محمول کرتے ہیں چنانچہ امام نووی شرح مسلم صفحہ ۳۰۷ جلد ۱ میں فرماتے ہیں قَوْلُهٗ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اما الطیب الذی بك فاغسله ثلث مرات انما امر بالثلث مبالغة فی ازالة لونه وریحه والواجب الازالة فان حصلت بمرة لخفته لم تجب الزیادة ظاہر ہے کہ حضرات شوافع کا کتاب الطہارۃ میں امر بالتثلیث سے اتنی شدت کے ساتھ وجوبِ تثلیث پر استدلال کرنا اور کتاب الحج میں اسی کو خاموشی کے ساتھ مبالغہ پر محمول کرلینا ترجیح بلا مرجح نہیں تو اور کیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ احادیث میں ثلاثہ احجار کی تصریح کے باوجود ان حضرات کا حجرِ واحد سے ثلاث مسحات کو کافی کہنا بھی اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اصل مقصود ان حضرات کے نزدیک بھی صرف اجزار و انقا ہے کیونکہ یہ صورت بھی ثلثۃ احجار کے یقیناً خلاف ہے۔ علاوہ ازیں فلیوتر اور بثلثۃ احجار میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عام احکام شرعیہ کی طرح یہاں بھی اصل مقصود ایثار کا حکم استحبابی بیان کرنا ہے جس کو ضرورتِ وقت کے لحاظ سے تثلیث کے ضمن میں بیان کردیا گیا ہے۔ اس تفصیل کے بعد واضح ہوجاتا ہے کہ بحمد اللہ احناف کا مذہب ہر لحاظ سے راجح اور احادیث کے عین مطابق ہے۔ رجیع ہر جاندار کے پاخانہ کو کہتے ہیں لہٰذا بعر وغیرہ سب کو شامل ہے۔ رجوع سے ماخوذ ہے کیونکہ یہ بھی کھا دن کر پھر اجزائے غذا میں تبدیل ہوجاتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ دنیا کی زندگی فی الواقع دنی ہے۔ روث اور عظام سے سب کے نزدیک استنجار ناجائز ہے بعض اصحاب ظواہر تخصیص بالحجارہ کے قائل ہیں حتیٰ کہ اینٹ اور مٹی سے بھی استنجار ناجائز کہتے ہیں۔ ائمہ اربعہ تخصیص بالحجر کے قائل نہیں ہیں اور جُعِلَتْ لِیَ الْاَرْضُ مَسْجِدًا

وَطَهُوْرًا سے استدلال کرتے ہیں نیز یہ کہ ممانعت صرف دو چیزوں سے کی گئی ہے اس لئے ماسوا کے اندر جب تک کوئی علتِ ممانعت نہ پائی جائے اصل اباحت ہوگی۔ ممانعت کی علتیں حسبِ ذیل ہیں۔ نجس ہونا، ذوقیمت ہونا، غذا ہونا خواہ انسانوں کی یا جانوروں کی، ذوشرافت ہونا۔ لہٰذا جو چیز ان مذکورہ علتوں سے خالی ہو اور جاذب ومنقی ہو وہ حجر کے معنی میں داخل ہے اور اس سے استنجا رجائز ہے۔

بَابُ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرَیْنِ: جو لوگ وجوبِ تثلیث کے قائل نہیں یہ روایت اُن کی دلیل ہے۔ بظاہر مُصنف بھی عدم وجوب ہی کے قائل ہیں۔ رَوثة سے بظاہر اس جگہ بعرۃ مراد ہے کیونکہ حقیقۃً روثہ میں اتنا استمساک نہیں ہوتا۔ مطلق عبد اللّٰہ سے عبد اللہ بن مسعود مراد ہوا کرتے ہیں۔

لِمَا فَاتَنِیْ الَّذِیْ الخ اس کلام کے مطلب میں حسب ذیل احتمال ہیں (۱) عبدالرحمٰن کہتے ہیں کہ سفیان کی عن ابی اسحاق جو بعض احادیث مجھ سے چھوٹ گئیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مجھ کو اسرائیل پر مکمل اعتماد تھا کیونکہ اسرائیل کی روایت عن ابی اسحاق بہ نسبت سفیان کے اتم ہوا کرتی تھی اس مطلب کی بنا پر لِمَا کو بکسر اللام پڑھا جائے گا اور اگر لَمَّا کو شرطیہ متضمن معنیٰ ظرف پڑھا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ سفیان کی حدیث مجھ سے اس وقت چھوٹی جب کہ اسرائیل عن ابی اسحاق پر مجھ کو مکمل اعتماد ہوگیا۔ دونوں صورتوں میں حاصل مطلب یہ ہے کہ اسرائیل پر مکمل اعتماد ہونے کی وجہ سے میں نے بعض روایات کو سفیان سے حاصل کرنے کی طرف التفات نہیں کیا (۲) کسی حدیث کے اضطراب کے فہم میں مجھ کو اتنی تشویش نہیں ہوئی جتنی حدیث سفیان کے اضطراب میں ہوئی مگر اسرائیل کی روایت پر اتکال کے بعد یہ تشویش ختم ہوگئی اس صورت میں فاتنی سے مراد فاتنی فہم حدیث سفیان اور اَلَّذِیْ بمعنی کَالَّذِیْ کے لیا جائے گا (۳) ای لم یذھب منی الاضطراب الناشی من روایۃ سفیان الّا وقت اتکالی علی روایۃ اسرائیل یعنی حدیثِ سفیان کے اندر مجھ کو جو اضطراب تھا اس کا ازالہ حدیثِ اسرائیل پر اتکال کی وجہ سے ہوا۔ اس صورت میں فات بمعنی ذھب ہوگا۔ ملخص من الکوکب الدری) وھٰذا الحدیث فیہ اضطراب خلاصہ یہ ہے کہ ابو اسحاق کے حسبِ ذیل چھ تلمیذ ہیں۔ اسرائیلؒ، قیسؒ بن الربیع، معمرؒ، زہیرؒ، عمارؒ بن رزیق زکریاؒ بن ابی زائدہ۔ ان میں باہمی اختلاف یہ ہے کہ اسرائیل وقیس تو ابو اسحاق کا استاذ ابو عبیدہ کو اور معمر وعمار حضرت علقمہ کو اور زکریا، عبدالرحمٰن بن یزید کو اور زہیر، عبدالرحمٰن بن اسود کو بیان کرتے ہیں اس لئے

ان کا یہ اختلاف موجب اضطراب ہوگیا۔ امام ترمذی کی نظر میں چونکہ اسرائیل اور زہیر کی روایات زیادہ اہمیت رکھتی تھیں اس لئے ان دونوں کے متعلق عبداللہ بن عبدالرحمن دارمی اور امام بخاری سے سوال کیا کہ ان میں کون سی اصح ہے مگر ان دونوں نے اس کا کوئی فیصلہ نہیں کیا البتہ امام بخاری نے چونکہ حدیث زہیر کو اپنی جامع صحیح میں ذکر کیا ہے اس لئے بظاہر ان کے نزدیک زہیر کی حدیث راجح ہوئی مگر مصنف اسرائیل کی روایت کو وجوہ ذیل کی بنا پر ترجیح دیتے ہیں (۱) ابواسحاق کے دیگر تلامذہ اگرچہ حفظ وضبط میں اسرائیل سے فائق ہیں مگر اسرائیل ان کی بہ نسبت اثبت واحفظ لحدیث ابی اسحاق ہیں۔ کیونکہ ان کو اوروں سے زیادہ ابواسحاق کی طول صحبت وملازمت کا شرف حاصل رہا ہے (۲) قیس بن الربیع، اسرائیل کے متابع ہیں (۳) زہیر کا سماع ابواسحاق کے بڑھاپے کے دور کا ہے۔ مگر ابن حجر نے مقدمۂ فتح الباری میں اور عینی نے عمدۃ القاری میں مصنف پر رد کیا ہے اسی طرح لَمْ یَسْمَعْ مِنْ اَبِیْهِ پر بھی عینی نے رد کیا ہے کہ ان کی عمر سات سال کی تھی جس میں تحمل روایت ممکن ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ حضرات بخاری کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اسرائیل کی حدیث منقطع ہے کیونکہ ابوعبیدہ کا اپنے والد عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے بقول مصنف سماع ثابت نہیں برخلاف زہیر کی حدیث کے کہ وہ متصل السند ہے کیونکہ امام بخاری محض امکان لقاء پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ ثبوت لقاء ان کے نزدیک شرط ہے۔ دوسرے یہ کہ زہیر کو بذات خود اسرائیل پر بہت زیادہ تفوق حاصل ہے۔ لہٰذا ترجیح بخاری کو ہوگی۔ واللہ اعلم (۲۰ ذوالقعدہ)

اَلدَّرْسُ السَّادِسَ عَشَرَ

بَابُ کَرَاهِیَةِ مَا یُسْتَنْجیٰ بِهٖ: یہ مسئلہ پہلے ضمناً گذر چکا ہے مگر مصنف اس کو یہاں مستقلاً بھی بیان کرتے ہیں۔ فَاِنَّهٗ اس جگہ واحد مذکر کی ضمیر ہے۔ مگر ترمذی صفحہ ۱۵۸ جلد۲، اور مسلم ص۱۴۳/۱ میں فَاِنَّهُمَا تثنیہ کی ضمیر ہے اور بعض روایات میں فَاِنَّهَا مؤنث کی ضمیر ہے جس کا مرجع عظام ہوگا اور روث کو اس کے تابع کردیا جائے گا۔ اور واحد مذکر کی صورت میں بتاویل ماذکر امرین مذکورین اس کا مرجع ہوں گے۔ باقی تثنیہ کی صورت بالکل واضح ہے۔ اب اس جگہ اشکال یہ ہوتا ہے کہ روث جو از قسم نجاست ہے جنات کی غذا کیونکر ہوسکتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسلم صفحہ ۱۸۳ جلد۱ کی روایت میں

وضاحت کردی گئی ہے کہ کل بعرۃ علف لہ دابکم اس لئے یہ اشکال مرتفع ہوجاتا ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ ترمذی صفحہ ۵۸ جلد ۲، کی روایت میں کل عظم لم یذکر اسم اللہ علیہ یقع فی اید یکم اوفر مایکون لحماً ہے اور مسلم صفحہ ۱۸۴ جلد ۱، کی روایت میں لکم کل عظم ذکر اسم اللہ علیہ کے الفاظ ہیں اور ان دونوں میں کھلا ہوا تعارض ہے۔ جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں تطبیق اس طرح ہوسکتی ہے کہ مسلم کی روایت کو جنات مومنین پر اور ترمذی کی روایت کو غیر مومنین پر محمول کیا جائے۔ چنانچہ امام نووی نے شرح مسلم میں یہی تطبیق کی صورت ذکر کی ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ الْاِسْتِنْجَآءِ بِالْمَاءِ:
بعض حضرات نے ہاتھ میں بدبو آجانے یا پانی کے از قسم غذا ہونے کی بنا پر استنجاء بالماء کو پسند نہیں کیا۔ امام مالک کے بعض تلامذہ نے یہاں تک کہا کہ استنجاء بالماء آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں۔ مگر جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جمع بین الماء والحجارہ سب سے افضل ہے اس کے بعد صرف بالماء پھر صرف بالحجارہ۔ جمہور کے پاس اس پر کافی دلائل ہیں۔ چنانچہ امام بخاری نے اپنی جامع صحیح ص۲۷ میں استنجاء بالماء کا مستقل باب قائم کرکے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو ذکر کیا ہے جو مسلم شریف ص۱۳۲ میں بھی مذکور ہے اَنَّهٗ سَمِعَ اَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُوْلُ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْخُلُ الْخَلَاءَ فَاَحْمِلُ اَنَا وَغُلَامٌ نحوی اداوۃ من ماء وعنزۃ فیستنجی بالماء۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ کا اثر بھی ہے کہ اِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ يبعرون بعرًا وَاَنْتُمْ تثلطون ثلطاً فاتبعوا الْحِجَارَةَ الْمَاءَ اسی طرح اہل قباء کا عمل جس پر فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا الآیہ نازل ہوئی تھی علاوہ ازیں صحاح ستہ میں اس کے متعلق بکثرت روایات ہیں حتیٰ کہ دورِ صحابہ میں اس کی سنیت پر تقریباً اجماع ہوچکا ہے۔ باقی پانی کے غذا ہونے کا اشکال وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَاءً طَهُوْرًا سے دور ہوجاتا ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِي الْمُغْتَسَلِ: لفظ مُسْتَحَمّ ظرف مکان ہے استحمام اس کا مصدر ہے جس کے معنی طلب الماء الحمیم ہیں لیکن بعد میں اس کا استعمال مطلق غسل پر ہونے لگا۔ بول فی المستحم کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ رشاش کے اڑنے کی صورت میں نجاست کے وسوسہ اور توہم کا اندیشہ ہے۔ وسوسہ اس خیال کو کہتے ہیں جس کی کوئی حقیقت نہ ہو۔ وسواس بکسر الواؤ مصدر ہے اور بفتح الواؤ شیطان کا نام ہے جیسے مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الآیہ۔ اصحاب ظواہر کا مذہب ہر مغتسل میں مطلقاً ممانعت

کا ہے، مگر جمہور تخصیص کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن ماجہ ص۲۶ میں اس حدیث کو ذکر کیا گیا ہے اس کے بعد فرماتے ہیں۔ انما ھذا فی الحفیرۃ فاما الیوم فمغتسلاتھم الجص والصاروج فاذا بال فارسل علیہ الماء لا باس بہ۔ ربنا اللہ الخ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن سیرین کو یہ حدیث پہونچی نہیں ورنہ ان کی جانب سے اس قسم کا معارضہ مستبعد ہے۔ ربنا اللہ لا شریک لہٗ سے دوسروں پر رمی بالشرک مقصود نہیں بلکہ اپنے عقیدۂ توحید کا استحضار مقصود ہے۔ قال ابن المبارک۔ عبداللہ بن مبارک نے بھی یہاں قیاس کیا ہے۔ معلوم ہوا قیاس کو صرف امام ابوحنیفہ کی خصوصیت کہنا اور اعتراض کرنا بالکل غلط ہے بلکہ ہر مجتہد کو بعض اوقات نص کو محمول عن الظاہر کرنا پڑتا ہے۔ یہ تفصیل جواز و عدم جواز میں تھی جہاں تک احتیاط کا تعلق ہے تو افضل بہر صورت یہی ہے کہ کسی بھی مغتسل میں پیشاب نہ کیا جائے

(۳۰ر ذوالقعدہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ السَّابِعُ عَشَرَ

بَابُ مَاجَآءَ فِی السِّوَاکِ: سِوَاکٌ بِکَسْرِ السِّیْنِ مصدر ہے مگر نفس مسواک پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں مضاف محذوف مانا جائے گا۔ یعنی مَاجَاءَ فِی اِسْتِعْمَالِ السِّوَاکِ مُصنّف کی عادت ہے کہ ہر باب میں مشہور حدیث کو پہلے ذکر کیا کرتے ہیں اس لئے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو پہلے لائے کیونکہ معرض استدلال میں عام طور پر یہی حدیث پیش کی جاتی ہے۔ لولا۔ لفظ لولا چونکہ امتناع ثانی لوجود الاول کے لئے آتا ہے اس لئے تقدیر عبارت لَوْلَا الْمَشَقَّۃُ مَوْجُوْدَۃٌ لَاَمَرْتُھُمْ بِالسِّوَاکِ ہوگی مگر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس صورت میں مشقت کا امر بالسواک سے پہلے ہی متحقق ہونا لازم آتا ہے حالانکہ مشقت تو بعد الامر بالسواک وجود میں آتی۔ اس کا حل یہ ہے کہ یہاں لفظ مخافۃ محذوف مانا جائے گا۔ اس بناء پر تقدیر عبارت لَوْلَا مَخَافَۃُ الْمَشَقَّۃِ مَوْجُوْدَۃٌ لَاَمَرْتُھُمْ بِالسِّوَاکِ ہوگی لہٰذا اس صورت میں قبل الامر بالسواک صرف خوف مشقت کا وجود لازم آتا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ خوف مشقت کی وجہ سے امر بالسواک کو ترک کر دیا گیا جو بالکل صحیح اور درست ہے فَانْدَفَعَ الْاِشْکَالُ۔ باقی اس جگہ لامرتھم سے امر وجوبی مراد ہے اور جو امر دیگر روایات میں آپؐ سے منقول ہے وہ امر استحبابی ہے اس لئے

کوئی تعارض نہیں۔ عِنْدَ کُلِّ صَلٰوۃٍ. وضو اور صلوٰۃ کے مابین شرط و مشروط کا علاقہ ہے اس لئے یہاں صلوٰۃ کا اطلاق وضو پر از قبیل مجاز ہوگا جس طرح خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ الآیہ میں علاقہ ظرفیت کی بنا پر مسجد کا صلوٰۃ پر اور وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ الآیہ میں کلیت و جزئیت کے علاقہ کی بنا پر صلوٰۃ کا اطلاق قرأت پر مجازاً کر دیا گیا ہے۔ باقی یہاں مجاز مراد لینے کی ضرورت یوں پیش آئی کہ اس روایت کے الفاظ میں بہت زیادہ اختلاف ہے۔ کیونکہ موطا امام مالک ص۲۳ پر اسی روایت میں مَعَ کُلِّ وُضُوْءٍ اور بخاری ص۲۵۹ مسلم ص۱۲۸، نسائی ص۳ میں عِنْدَ کُلِّ وُضُوْءٍ اور مسند احمد کی روایت میں مَعَ کُلِّ وُضُوْءٍ بِسِوَاكٍ کے الفاظ ہیں۔ اس لئے یہ چیز قابل غور ہو جاتی ہے کہ بالفاظ مختلفہ یہ سب روایات جب کہ ایک ہی راوی کی ہیں تو ان میں باہمی تطبیق و توفیق ضروری ہے لہٰذا اس کی یہی شکل ہے کہ صلوٰۃ سے مجازاً وضو مراد لیا جائے جس پر حسب ذیل قرائن اور دلائل موجود ہیں (۱) صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ قَالَ لَوْلَا اَنْ اَشُقَّ عَلٰى اُمَّتِيْ لَاَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ الْوُضُوْءِ عِنْدَ کُلِّ صَلٰوۃٍ (نیل الاوطار ص۱/۱۰۱) صاف دلالت کرتی ہے کہ عِنْدَ کُلِّ صَلٰوۃٍ سے عِنْدَ کُلِّ وُضُوْءٍ ہی مراد ہے (۲) چونکہ مسواک از قبیل طہارت ہے نہ کہ از قبیل عبادت اس لئے اصولی طور پر اس کو عِنْدَ کُلِّ وُضُوْءٍ ہی ہونا چاہئے (۳) عِنْدَ الصَّلٰوۃِ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عملی طور پر مسواک کرنا کہیں منقول نہیں حالانکہ اس میں عموم بلویٰ ہے جس میں خبر واحد بھی حجت نہیں چہ جائیکہ فقدان نقل کی صورت ہو۔ البتہ صحابہ میں سے صرف زید بن خالد جہنی کا اس پر عمل ہے جو صریح روایات کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں ہو سکتا (۴) اگر عِنْدَ کُلِّ صَلٰوۃٍ مسواک کی جائے گی تو دانتوں کے میل کچیل کی صفائی متعذر ہو جائے گی بالخصوص خروج دم کی صورت میں تجدید وضو کے لئے جانا پڑے گا جو تکبیر اُولیٰ کے فوت کو مستلزم ہوگا۔ اس پر شافعی نے کہا کہ ہمارے نزدیک خروج دم ناقض وضو نہیں اس لئے اس سے ہمارے اوپر حجت قائم کرنا غلط ہے حنفی نے جواب دیا کہ اگر آپ کے نزدیک خروجِ دم ناقضِ وضو نہیں تو کم از کم دمِ مسفوح کی نجاست تو آپ کو مسلّم ہے جس کی وجہ سے اندرونِ فم کو نجس اور واجب الطہارۃ ماننا پڑے گا اور اس کے لئے آپ کو مضمضہ کا حکم بھی لگانا ہوگا۔ خصوصاً اس لئے بھی کہ قلیل نجاست آپ کے نزدیک معفو عنہا نہیں ہے۔

یہ اختلاف اس مسواک میں ہے جو اس وقت سنت مؤکدہ ہے اور جس کی فضیلت میں صلوٰۃ

بِسِوَاكٍ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِيْنَ صَلٰوۃً بِغَیْرِ سِوَاكٍ (الحدیث) وارد ہوا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شفقۃً علی الاُمّت اس کے امرِ ایجابی سے گریز فرمایا تو یہ عند الاحناف مَعَ کُلِّ وُضُوْءٍ اور عند الشوافع عِنْدَ کُلِّ صَلٰوۃٍ ہے ورنہ تو نفسِ استیاک عِنْدَ کُلِّ صَلٰوۃٍ کے استحباب کا احناف انکار نہیں کرتے چنانچہ علامہ شامی نے فتح القدیر سے نقل کیا ہے لٰکِنْ فِی الْفَتْحِ عَنِ الْغَزْنَوِیَّۃِ وَیُسْتَحَبُّ فِیْ خَمْسَۃِ مَوَاضِعَ اِصْفِرَارِ السِّنِّ وَتَغَیُّرِ الرَّائِحَۃِ وَالْقِیَامِ مِنَ النَّوْمِ وَالْقِیَامِ اِلَی الصَّلٰوۃِ (رد المحتار ص۱۱) ہمارے فقہاء مسواک کے حسبِ ذیل آداب بیان فرماتے ہیں۔ دائیں ہاتھ سے اس کی گرفت کی جائے، مسواک نرم ہو، درمیان میں کوئی گانٹھ نہ ہو، بقدرِ خنصر اس کی ضخامت ہو، طول میں ایک بالشت ہو، عرضاً کی جائے لیکن اس میں اگر مسوڑھوں کے زخمی ہونے کا اندیشہ ہو تو طولاً بھی ٹھیک ہے، بعد الاستیاک اس کو دھو لیا جائے، بوقتِ فقدان کپڑے یا انگلی سے مسواک کر لی جائے، برش میں احتیاط نہیں کیونکہ اس میں خنزیر کے بالوں کا اندیشہ ہے۔ تاہم برش اگر حرام بالوں کا نہ ہو تو ثواب مل جائے گا، کوئلے سے اگرچہ دانت زیادہ صاف ہوتے ہیں مگر سنّت ادا نہ ہوگی۔ پیلو (جس کو اراک کہتے ہیں) کی مسواک سب سے افضل ہے، مسواک کے منافع بھی کتبِ فقہ میں بہت سے بیان کئے گئے ہیں؎ وَحَدِیْثُ اَبِیْ سَلَمَۃَ۔ مُصنّف فرماتے ہیں کہ ابو سلمہ کی عن ابی ہریرہ اور عن زید بن خالد دونوں حدیثیں میرے نزدیک صحیح ہیں۔ چونکہ اہلِ اصول کی رائے میں ابو ہریرہ کی حدیث صحیح لغیرہٖ ہے جیسا کہ اس کے متعلق عراقی نے کہا ہے ؎ والحسن المشہور بالعدالۃ وصدق راویہ اذا اتی لہ طرق اخرٰی نحوھا من الطرق صححتہ کمتن لولا ان اشق اذ تابعوا محمد بن عمرو علیہ فارتقی الصحیح یجری — اس بنا پر مُصنّف بھی اس کی صحت کی وجہ لِاَنَّہٗ قَدْ رُوِیَ مِنْ غَیْرِ وَجْہٍ بیان فرماتے ہیں۔ وَاَمَّا مُحَمَّدٌ سے امام ترمذی فرماتے ہیں کہ

؎ منھا انہ یبطئ بالشیب ویحد البصر واحسنھا انہ شفاء لما دون الموت وانہ یسرع فی المشی علی الصراط ومنھا ما فی شرح المنیۃ وغیرہ انہ مطھرۃ للفم ومرضاۃ للرب ومفرحۃ للملٰئکۃ ومجلاۃ للبصر ویذھب البخر والحفر ویبیض الاسنان ویشد اللثۃ ویھضم الطعام ویقطع البلغم ویضاعف الصلوۃ ویطھر طریق القرآن ویزید فی الفصاحۃ ویقوی المعدۃ ویسخط الشیطان ویزید فی الحسنات ویقطع المرۃ ویسکن عروق الراس ووجع الاسنان ویطیب النکھۃ ویسھل خروج الروح قال فی النھر ومنافعہ وصلت الی نیف وثلثین منفعۃ ادناھا اماطۃ الاذی واعلاھا تذکیر الشھادۃ عند الموت۔ رزقنا اللہ ذلک بمنہ وکرمہ۔
(رد المحتار ص۱۱ جلد۱)

امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ زید بن خالد کی روایت اصح ہے مگر اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ بخاری صفحہ ۲۵۹ پر حضرت ابوہریرہ کی حدیث کو قَالَ اَبُوْهُرَيْرَة یعنی صیغہ جزم کے ساتھ ذکر کیا گیا اور زید بن خالد کی حدیث کو يُرْوٰى بصیغہ تمریض لایا گیا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بخاری کے نزدیک حدیثِ ابوہریرہ اصح ہے کیونکہ امام بخاری کی اس سلسلہ میں یہ عادت ہے کہ جو حدیث اُن کے نزدیک مجزوم بالصحۃ ہوتی ہے اس کو بصیغہ جزم ذکر کرتے ہیں ورنہ صیغہ تمریض لاتے ہیں۔ اور صیغہ تمریض لانے کی وجہ اس کی سند میں محمد بن اسحاق کا آجانا ہے۔ چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں وانما ذکرہ بصیغۃ التمریض لاجل محمد بن اسحاق فانہ لم یحتج بہ (عمدۃ القاری ص ۲۳۹ ج ۵) اس اشکال کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ حدیثِ زید کو زیادتی قصہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جزئی اعتبار سے اصح کہا گیا ہے رہا محمد بن اسحاق کا ضعف تو متابعت کی وجہ سے زائل ہو جاتا ہے باقی حدیثِ ابوہریرہ کو حدیثِ زید پر کلی اعتبار سے اصحیت حاصل ہے۔ وَحَدِيْثُ اَبِيْ هُرَيْرَةَ اِنَّمَا صَحِيْحٌ لِاَنَّهٗ قَدْ رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ۔ ترمذی کے ہندی نسخوں میں یہ عبارت اسی طرح ہے اور یہ ماسبق کی تاکید مقصود ہوگی لیکن مصری نسخوں میں یہ عبارت اس طرح ہے وَحَدِيْثُ اَبِيْ هُرَيْرَةَ اَصَحُّ لِاَنَّهٗ الخ اس نسخے کی بنا پر امام ترمذی کے نزدیک بھی حدیث ابوہریرہ اصح قرار پائے گی اور اس کی وجہ بھی اصحیت کلیہ مذکورہ ہوگی۔ باقی رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ نفس صحت اور اصحیت دونوں کی دلیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ (یکم ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّامِنُ عَشَرَ

بَابُ مَا جَاءَ اِذَا اسْتَيْقَظَ اَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهٖ فَلَا يَغْمِسَنَّ يَدَهٗ فِي الْاِنَاءِ حَتّٰى يَغْسِلَهَا

اس جگہ امام ترمذی نے تیمناً آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ہی کو ترجمۃ الباب قائم کیا ہے۔ ترمذی میں اگرچہ الفاظ کچھ مختلف ہیں مگر مسلم شریف صفحہ ۱۳۶ جلد ۱، اور نسائی ص ۲ کی روایت میں تقریباً یہی الفاظ ہیں۔ مِنَ اللَّيْلِ کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی، اکثری ہے جیسے وَرَبَائِبُكُمُ الّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ اور اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا میں فِيْ حُجُوْرِكُمْ اور تَحَصُّن کی قید اکثری ہے اس بنا پر دن میں بھی یہی حکم ہوگا۔ چونکہ اہل حجاز پانی کی قلت کی وجہ سے عموماً استنجاء بالاحجار کیا کرتے تھے۔ گرم ملک تھا،

پسینہ آنے کی صورت میں موضعِ استنجا پر ہاتھ پہونچنے سے نجاست لگنے کا امکان تھا اس لئے عندالاستیقاظ غسلِ یدین کا حکم دیا گیا چونکہ یہ حکم صرف اشتباہِ نجاست کی علت کی بنا پر ہے اس لئے عندالجمہور غمسِ ید صرف مکروہ تنزیہی کے درجہ میں ہے، لیکن امام احمد و داؤد ظاہری من اللیل کے لفظ سے استدلال کرتے ہوئے قیام من اللیل کے وقت غمسِ ید کو مکروہ تحریمی اور قیام من النہار میں مکروہ تنزیہی کہتے ہیں جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب کہ خود اس کی علت فَاِنَّهٗ لَایَدْرِیْ الخ سے اشتباہِ نجاست قرار دی ہے تو اس علت کے اشتراک کی بنا پر لیل و نہار کا حکم بھی یکساں ہوگا۔ باقی من اللیل کی قید اولاً تو اکثری و اتفاقی ہے ثانیاً مسلم و نسائی وغیرہ کی روایات میں یہ قید نہیں ہے بلکہ مطلقاً من نومہ ذکر کیا گیا ہے۔ اس لئے من اللیل کی قید کو اس درجہ کا معیاری قرار دینا مناسب نہیں کہ اس کی بنا پر لیل و نہار کے حکم میں افتراق کیا جائے۔ دوسرا اختلاف اس جگہ یہ ہے کہ قبل الغسل غمسِ ید کی صورت میں امام احمد اہراقِ ماء کو مستحب کہتے ہیں اور بعض شوافع اس کو ماء مشکوک قرار دیتے ہیں مگر عندالجمہور پانی پاک رہے گا۔ لِاَنَّ الیقین لَایَزُوْلُ بِالشَّکِّ۔ مَرَّتَیْنِ اَوْ ثَلٰثًا لفظ اَوْ یہاں شک اور تنویع دونوں کے لئے ہوسکتا ہے۔ باقی اس حدیث سے صاحبِ ہدایہ کا قبل الوضو غسلِ یدین کی سنیت پر استدلال کرنا محلِ نظر ہے، کیونکہ قبل الوضو اور عندالاستیقاظ دونوں جگہ غسلِ یدین دو الگ الگ سنتیں ہیں اس لئے بہتر یہ ہے کہ قبل الوضو غسلِ یدین کی سنیت پر حکایتِ وضو کی روایات سے استدلال کیا جائے۔

بَابٌ فِی التَّسْمِیَةِ عِنْدَ الْوُضُوْءِ۔ تسمیہ باب تفعیل کا مصدر ہے اس جگہ اس کی خاصیت اتخاذ فعل ہے جس کی بنا پر اس کے معنی بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا ہوں گے، جیسے هَلَّلَ زَیْدٌ ای قَالَ زَیْدٌ لَااِلٰهَ اِلَّا اللّٰه۔ عندالوضو تسمیہ اصحابِ ظواہر کے نزدیک فرض ہے اور فقہائے حنفیہ میں سے علامہ ابن ہمام بھی اس کے وجوب کے قائل ہیں جس کو ان کے تفردات میں شمار کیا گیا ہے۔ امام مالک و شافعی، ابوحنیفہ و سفیان ثوری تسمیہ کو سنت کہتے ہیں البتہ امام مالک و شافعی اس حدیث میں ذکر اسم اللہ کو تذکر بالقلب (نیت) سے مؤول کرتے ہوئے وضو میں نیت کو فرض قرار دیتے ہیں۔ اصحابِ ظواہر اور علامہ ابن ہمام لَاوُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ یَذْکُرِ اسْمَ اللّٰهِ عَلَیْهِ (الحدیث) سے استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں لائے نفی جنس کے ذریعہ وضو بلا تسمیہ کو بالکل معدوم قرار دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ

بغیر تسمیہ کے وضو ہی نہ ہوگا۔ اس لئے تسمیہ فرض ہوا۔ احناف کا مستدل حسبِ ذیل احادیث ہیں:۔

(۱) فقال ابوالجہم اقبل رسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مِنْ نَحْوِ بِئْرِ جَمَلٍ فَلَقِیَہٗ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَیْہِ فَلَمْ یَرُدَّ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ حَتّٰی اقبل علی الجدار فَمَسَحَ وَجْہَہٗ وَیَدَیْہِ ثُمَّ رَدَّ عَلَیْہِ السَّلَامَ (مسلم شریف ص۱۶۱۔ بخاری شریف ص۴۸) (۲) عَنِ الْمُھَاجِرِ بْنِ قنفذٍ قَالَ اِنَّہٗ اَتَی النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَھُوَ یبول فَسَلَّمَ عَلَیْہِ فَلَمْ یرد عَلَیْہِ حَتّٰی تَوَضَّأَ ثُمَّ اعتذر اِلَیْہِ فَقَالَ اِنِّیْ کَرِھْتُ اَنْ اَذْکُرَ اللّٰہَ تعالیٰ ذکرہٗ اِلَّا عَلٰی طُھْرٍ (ابوداؤد ص۷) (۳) حَدَّثَنَا نافع قَالَ انْطَلَقْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ فِیْ حَاجَۃٍ اِلَی ابْنِ عَبَّاسٍ فَقَضَی ابْنُ عُمَرَ حَاجَتَہٗ وَکَانَ مِنْ حَدِیْثِہٖ یَوْمَئِذٍ اَنْ قَالَ مَرَّ رَجُلٌ عَلٰی رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فی سکۃ من السکک وقد خَرَجَ مِنْ غَائِطٍ اَوْ بَوْلٍ فَسَلَّمَ عَلَیْہِ فَلَمْ یَرُدَّ عَلَیْہِ حَتّٰی اِذَا کَادَ الرَّجُلُ اَنْ یَّتَوَارٰی فِی السِّکَّۃِ فَضَرَبَ بِیَدَیْہِ عَلَی الْحَائِطِ وَمَسَحَ بِھِمَا وَجْھَہٗ ثُمَّ ضَرَبَ ضَرْبَۃً اُخْرٰی فَمَسَحَ ذِرَاعَیْہِ ثُمَّ رَدَّ عَلَی الرَّجُلِ السَّلَامَ وَقَالَ اِنَّہٗ لَمْ یَمْنَعْنِیْ اَنْ اَرُدَّ عَلَیْکَ السَّلَامَ اِلَّا اَنِّیْ لَمْ اَکُنْ عَلٰی طُھْرٍ (ابوداؤد ص۴۸) ان روایات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جب بغیر وضو آپؐ نے ردِ سلام کو بوجہ اس کے ذکر اللہ پر مشتمل ہونے کے پسند نہیں فرمایا تو تسمیہ کو جو بدرجۂ اولیٰ ذکر ہے آپؐ نے اس وقت یقیناً ترک فرمایا ہوگا۔ علامہ ابن ہمام نے ان روایات کا یہ جواب دیا کہ ان احادیث میں اس ذکر کی کراہت بیان کرنا مقصود ہے جس پر وضو کی صحت موقوف نہیں برخلاف تسمیہ کے کہ یہ لَاوُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ یَذْکُرْ الخ کے پیش نظر متمم و شرطِ وضو ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ ہے۔ جواب یہ ہے کہ روایاتِ مذکورہ اور لَاوُضُوْءَ لِمَنْ الخ کے مابین تعارض کی وجہ سے جب کہ وجوبِ تسمیہ خود محلِ نزاع ہے تو اس صورت میں آپ کا وجوبِ تسمیہ کو استثناء کے لئے حجت بنانا مصادرہ علی المطلوب ہوجائے گا کیونکہ وجوبِ تسمیہ جو آپ کا مدعیٰ ہے اسی کو آپ نے استثناء کی دلیل بنا دیا یہی مصادرہ علی المطلوب ہے۔ اس لئے ان روایات سے احناف کا استدلال بالکل درست ہے۔ باقی علامہ ابنِ ہمام کا لَاوُضُوْءَ الخ سے وجوبِ تسمیہ پر استدلال چند وجوہ سے محلِ نظر ہے (۱) یہ حدیث فی نفسہٖ ضعیف ہے بلکہ بقول احمد بن حنبل اس مسئلہ میں کوئی صحیح حدیث موجود نہیں اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ کثرتِ طرق سے اس میں تقویت آگئی ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ لائے نفی

جنس سے نفی ذات مراد ہے یا نفی کمال کیونکہ جس طرح اس کو نفی ذات کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اسی طرح نفی کمال کے لئے بھی عام طور پر مستعمل ہے چنانچہ قرآن پاک میں إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَانَ لَهُمْ میں نفی کمال کے لئے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ اس سے پہلے وَ اِنْ نَّكَثُوْٓا اَيْمَانَهُمْ سے وجودِ ایمان ظاہر ہوتا ہے معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ إِنَّهُمْ لَآ اِيْمَانَ لَهُمْ ۔ قابلة للاعتماد اور ان احادیث لَآ اِيْمَانَ لِمَنْ لَآ اَمَانَةَ لَهٗ ۔ لَاصَلٰوةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ اِلَّا فِی الْمَسْجِدِ میں بھی نفی کمال کے لئے لایا گیا ہے۔ اس لئے یہاں بھی اگر نفی کمال مراد لے لی جائے تو کوئی قباحت لازم نہیں آتی (۲) اگر نفی ذات کے لئے تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ حدیث کتاب اللہ اور احادیث صحیحہ کے خلاف ہوگی کیونکہ ترمذی صـ۴۰ کی حدیث اِذَا قُمْتَ اِلَى الصَّلٰوةِ فَتَوَضَّأْ كَمَا اَمَرَكَ اللّٰهُ بِهٖ میں اور اسی طرح آیتِ وضو میں تسمیہ کا کوئی ذکر نہیں نیز بائیس سے زائد صحابہ سے حکایتِ وضو کی روایات منقول ہیں مگر ان میں بھی تسمیہ کا کوئی ذکر نہیں (یہاں جواب میں صرف یہ کہہ دینا کافی نہ ہوگا کہ عدمِ ذکر نفی کو مستلزم نہیں کیونکہ سوال یہ ہے کہ بسملہ اگر فرض ہوتی تو حکایتِ وضو تعلیم وضو، آیتِ وضو جیسے اہم مقامات میں تسمیہ کا اہمیت اور خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا جانا ضروری تھا لہٰذا ان مقامات پر تسمیہ کا مذکور نہ ہونا ۔اَلسُّكُوْتُ فِیْ مَوْضِعِ الْبَيَانِ کے پیشِ نظر استدلال علی الوجوب کو قطعاً مجروح کر دیتا ہے)

(۳) دار قطنی اور بیہقی نے عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے اَنَّهٗ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ تَوَضَّأَ وَذَكَرَ اسْمَ اللّٰهِ كَانَ طَهُوْرًا لِجَمِيْعِ بَدَنِهٖ وَمَنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللّٰهِ كَانَ طَهُوْرًا لِاَعْضَاءِ وُضُوْئِهٖ (مرقاة المفاتیح صـ۳۱۲) یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر تعددِ طرق کی وجہ سے حسن لغیرہ کے درجہ میں آگئی ہے۔ اس سے صاف طور پر واضح ہوتا ہے کہ بغیر تسمیہ کے وضو تو ہو جائے گا مگر کمال وضو تسمیہ سے پیدا ہوگا (۴) ہم تسلیم کرتے ہیں کہ حدیث میں نفسِ وضو ہی کی نفی کی گئی ہے مگر وضو اور طہور میں فرق ہے۔ طہور تو صرف اعضائے وضو کی بذریعہ غسل نظافت کا نام ہے برخلاف وضو کے کہ وہ وضاءت سے ماخوذ ہے جس کے اندر نظافت کے ساتھ روشنی اور چمک کے معنی بھی ملحوظ ہیں جو آخرت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اپنی اُمت کی شناخت کے لئے علامت ہوگی کما جاء فی الحدیث اَنْتُمُ الْغُرُّ الْمُحَجَّلُوْنَ مِنْ اٰثَارِ الْوُضُوْءِ بلاشبہ وضو کے اندر یہ وصف اور کمال ذکر اللہ اور دیگر آداب و سنن کی رعایت کئے بغیر پیدا نہ ہوگا۔ البتہ نفسِ طہارت جو ادائے صلوٰۃ کے لئے شرط

سے بہرکیف وہ حاصل ہو جائے گی یہی وجہ ہے کہ حدیث میں طہور کو مفتاح الصلوٰۃ کہا گیا ہے نہ کہ وضو کو اور اس حدیث میں اور حدیث تحلیل میں اسی وصف وضاءت کو ملحوظ رکھتے ہوئے لفظ وضوء کو استعمال کیا گیا ہے خلاصہ یہ کہ بغیر تسمیہ کے وضو مفتاح الصّلوٰۃ تو بن جائے گا لیکن اس وضاءت وحسن کی صفت تسمیہ ہی سے آئے گی۔ واللہ اعلم۔

(۲ ر ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرسُ التَّاسِعُ عَشَرَ

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْمَضْمَضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ۔ تَحْرِيْكُ الْمَاءِ فِي الْفَمِ مضمضہ ہے اور اِسْتِعْمَالُ الْحِجَارَةِ لِلْاِسْتِنْجَاءِ استجمار ہے جس کی بحث گذر چکی۔ اِدْخَالُ الْمَاءِ فِي الْاَنْفِ بِالنَّفَسِ اِسْتِنْشَاق ہے اور اِخْرَاجُ الْمَاءِ مِنَ الْاَنْفِ بِالنَّفَسِ اِسْتِنْثَار ہے۔ اب اس جگہ اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب تو مُصنّف نے مضمضہ اور استنشاق کا قائم کیا مگر حدیث میں ان دونوں کا کچھ تذکرہ نہیں بلکہ صرف استنثار کو ذکر کیا گیا ہے۔ اس بناء پر حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں۔ جواب یہ ہے کہ چونکہ اخراج المَاء من الانف اس بات کو مقتضی ہے کہ اس سے پہلے ادخال الماء فی الانف ہو اس لئے فَانْتَثِر سے پہلے لامحالہ فاستنشق کو مقدر مانا جائے گا لہٰذا تقدیر عبارت اِذَا تَوَضَّأْتَ فَاسْتَنْشِقْ ثُمَّ انْتَثِرْ ہوگی اس لحاظ سے استنثار کی دلالت استنشاق پر دلالتِ التزامی ہوگی جو مناسبت باب کے لئے کافی ہے۔

اب اس کے بعد بطریق دلالۃ النص مضمضہ کا حکم بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ جب ناجائز بُو کے سونگھنے سے استنشاق واستنثار کے ذریعہ ناک کی صفائی کا حکم دیا گیا ہے تو مضمضہ کے ذریعہ مُنہ کی صفائی کا حکم بدرجۂ اولیٰ ہوگا کیونکہ مُنہ سے بہ نسبت ناک کے زیادہ گناہوں کا صدور ہوتا ہے لقولہ علیہ السلام وهل يكب الناس في النار على وجوههم الاحصائد السنتهم۔ خلاصہ یہ کہ مُصنّف کا منشا پہلے تو استنثار سے استنشاق کو بطریق دلالتِ التزامی پھر ان دونوں سے بطریق دلالۃ النص مضمضہ کے حکم کو ظاہر کرنا ہے۔ اس طرح حدیث سے تینوں چیزوں کا حکم بھی واضح ہو گیا اور حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق بھی ہو گئی۔

باقی دلالۃ النص اور قیاس میں یہ فرق ہے کہ دلالۃ النص میں ہر عارف لُغت منطوق سے مسکوت عنہ کا حکم سمجھ سکتا ہے جیسے فَلَا تَقُلْ لَهُمَا اُفٍّ سے ہر عارف لُغت حرمتِ ضرب وشتم کو سمجھ لیتا ہے۔ بخلاف

قیاس کے کہ اس میں مسکوت عنہ کا حکم صرف مجتہد ہی سمجھ سکتا ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ ثابت بدلالۃ النص قطعی ہوا کرتا ہے اور ثابت بالقیاس ظنی ہوتا ہے۔

جہاں تک ان میں اختلافِ ائمہ کا تعلق ہے تو امام مالک و شافعی حسن بصری، اوزاعی اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ مضمضہ و استنشاق غسل اور وضو دونوں میں سنت ہیں البتہ امام احمد استنشاق کو اوکد من المضمضۃ مانتے ہیں۔ باقی امام احمد کی مشہور روایت اور ابن ابی لیلیٰ، اسحاق بن راہویہ وغیرہم ان دونوں کو غسل اور وضو دونوں میں واجب کہتے ہیں۔ داؤد ظاہری، ابو ثور وغیرہ دونوں میں استنشاق کو واجب اور مضمضہ کو سنت کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری غسل میں دونوں کو واجب اور وضو میں سنت کہتے ہیں۔ قائلینِ وجوب کا مستدل یہ ہے کہ بائیس سے زیادہ صحابہ نے حکایتِ وضو کی روایات کیں مگر سب نے مضمضہ و استنشاق کو ذکر کیا ظاہر ہے کہ اتنی شدت کے ساتھ مواظبت اور پھر صیغۂ امر کا ورود ان کے وجوب کی دلیل ہے۔ امام مالک و شافعی فرماتے ہیں کہ ان کا وجوب محل نظر ہے کیونکہ اولاً تو آیتِ وضو میں ان کا حکم نہیں دیا گیا۔ ثانیاً باطنِ فم و انف داخل جسد ہیں اور داخلِ جسد کی تطہیر کا شریعت نے کسی کو مکلف نہیں بنایا اس لئے حدث اکبر و اصغر دونوں میں امر کو استحباب ہی محمول کیا جائے گا۔ داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ احادیث میں مضمضہ کی بہ نسبت استنشاق کی زیادہ تاکید وارد ہوئی ہے چنانچہ حدیث میں ہے اِذَا اسْتَیْقَظَ اَحَدُکُمْ مِنْ مَّنَامِہٖ فَتَوَضَّأَ فَلْیَسْتَنْثِرْ ثَلَاثًا فَاِنَّ الشَّیْطَانَ یَبِیْتُ عَلٰی خَیْشُوْمِہٖ (بخاری ص۲۳) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ شیطانی اثرات کا زیادہ تر نفوذ ناک کے راستہ ہوتا ہے جس کی بنا پر استنثار کا حکم دیا گیا۔ اس لئے استنثار فرض ہوگا برخلاف مضمضہ کے کہ اس کے متعلق اس قسم کی تاکید کہیں نہیں آئی۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ فم و انف کو شرعاً وحساً من کل الوجوہ نہ خارج جسد قرار دیا جاسکتا ہے نہ داخلِ جسد کیونکہ بعض احکام مثلاً مضمضہ و استنشاق کا مفسدِ صوم نہ ہونا فم و انف کو خارجِ جسد ہونا بتاتے ہیں۔ ادھر لعاب دہن کے نگل جانے سے روزہ کا نہ ٹوٹنا داخل جسد ہونے کی دلیل ہے مگر طہارت کے اندر ایسی کوئی فیصلہ کن نص موجود نہیں جس سے ان کے داخل و خارج ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ کیا جاسکے۔ اب اگر وضو میں ان کو فرض کہا جائے تو دلیل ظنی سے زیادتی علی الکتاب لازم

آتی ہے۔ دوسرے یہ کہ وضوء میں غسلِ وجہ کا حکم دیا گیا ہے چونکہ وجہ کے معنی ہیں مواجہۃ ماخوذ ہے اور داخلِ فم و انف کا مواجہۃ میں کوئی دخل نہیں اس بنا پر وضوء میں اُن کو باطنِ جسد کا حکم دیتے ہوئے سنّت قرار دیا گیا اور حدثِ اکبر میں چونکہ اِطَّهَّرُوا یعنی مبالغہ فی الطہارۃ کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز حدیث میں آتا ہے قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ تَحْتَ کُلِّ شَعْرَۃٍ جَنَابَۃٌ فَاغْسِلُوا الشَّعْرَ وَانْقُوا الْبَشَرَۃَ (ترمذی ص۱۶) اس حدیث میں تمام بالوں کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور ناک میں بھی بال ہوتے ہیں اس لئے مذکورہ وجوہات کی بنا پر غسل میں ان کو خارجِ جسد کا حکم دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اس لئے حدثِ اکبر میں امام ابوحنیفہؒ ان کو واجب قرار دیتے ہیں۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْمَضْمَضَۃِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ مِنْ کَفٍّ وَّاحِدٍ : پہلے باب میں مصنف نے مضمضہ اور استنشاق کا حکم بیان کیا تھا۔ اب اس باب میں اُن کی کیفیت بیان کرتے ہیں جس کی حسبِ ذیل پانچ صورتیں ہیں۔ بغرفۃ واحدۃ۔ اس میں فصل و وصل دونوں ہو سکتے ہیں۔

(۱) فصل یہ ہے کہ تین مرتبہ مضمضہ کر چکنے کے بعد پھر تین مرتبہ استنشاق کیا جائے (۲) وصل یہ ہے کہ ہر مضمضہ کے ساتھ ایک استنشاق بھی ملا لیا جائے (۳) بغرفتین اس کے اندر فصل ہی کیا جائے گا یعنی ایک غرفہ سے پہلے تین مرتبہ مضمضہ پھر دوسرے غرفہ سے تین مرتبہ استنشاق کیا جائے (۴) بثلاث غرفات اس کے اندر وصل ہی کیا جائے گا (۵) بست غرفات۔ اس میں فصل ہی کیا جائے گا۔ مذکورہ بالا کیفیات میں بالاتفاق ہر ایک سے سنّت ادا ہو جائے گی البتہ راجح صورت میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ فصل بست غرفات کو افضل فرماتے ہیں اور یہی امام شافعی علیہ الرحمہ کا قول قدیم ہے۔ دوسرا قول امام شافعیؒ کا وصل بِغُرْفَۃٍ وَّاحِدَۃٍ اور تیسرا قول وصل ثلاث غرفات کا ہے اسی کو امام نوویؒ نے ترجیح دی ہے۔ غرفۂ واحدہ اور ثلاث غرفات کی روایات بخاری و مسلم و دیگر کتب صحاح میں مذکور ہیں جن سے شوافع استدلال کرتے ہیں۔ غرفۂ واحدہ والی روایات کے متعلق احناف یہ کہتے ہیں کہ اصل روایت اس کی مِنْ کَفٍّ وَّاحِدٍ ہے جس سے راوی کی مراد یہ ہے کہ آپؐ نے مضمضہ و استنشاق میں غسلِ وجہ کی طرح کفین کو استعمال نہیں کیا بلکہ صرف کف واحد پر اقتصار فرمایا۔ باقی غرفۂ واحدہ اور بماءٍ واحد کے الفاظ جو بعض روایات میں آتے ہیں ان کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی

راوی نے اپنی فہم کے مطابق کفِ واحد کو غرفۂ واحدہ سے تعبیر کر دیا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ کفِ واحد سے یدِ یمنیٰ مراد ہے اور مقصد اس سے ایک شبہ کا ازالہ ہے وہ یہ کہ مضمضہ کا اُمورِ شریفہ میں سے ہونے کی وجہ سے یدِ یمنیٰ سے اور استنثار کا" درغیر شریفہ میں سے ہونے کی وجہ سے یدِ یُسریٰ سے ہونا تو واضح ہے، مگر استنشاق چونکہ درمیانی چیز ہے اس لئے اس کو استنثار کے تابع کرتے ہوئے یُسریٰ سے کیا جائے یا مضمضہ کے تابع کر کے یمنیٰ سے کیا جائے تو راوی نے اس شبہ کا ازالہ کرتے ہوئے کہا کہ مضمضہ و استنشاق دونوں کو آپ ﷺ نے کفِ واحد یعنی یمنیٰ سے اور استنثار کو یسریٰ سے کیا۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو وضو مرّۃً مرّۃً پر محمول کیا جائے۔ چوتھا احتمال یہ کہ بیانِ جواز ہے۔ باقی مضمض واستنشق واستنثر من ثلاث غرفات میں بھی تنازع فعلان کا احتمال ہے یعنی مضمض من ثلاث غرفات واستنشق من ثلاث غرفات۔ اس صورت میں مجموعہ ستّ غرفات ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کے دلائل حسبِ ذیل ہیں: (۱) نسائی ص۱۳، اور ص۱۲ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے ثُمَّ مَضْمَضَ ثَلَاثًا وَاسْتَنْثَرَ ثَلَاثًا (۲) ترمذی ص۵ قَالَ رَأَيْتُ عَلِيًّا تَوَضَّأَ فَغَسَلَ كَفَّيْهِ حَتّٰى أَنْقَاهُمَا ثُمَّ مَضْمَضَ ثَلٰثًا وَاسْتَنْشَقَ ثَلٰثًا ان روایات کا ظاہر یہی ہے کہ ہر مرتبہ ماء جدید ہوتا تھا (۳) ابوداؤد ص۱۹ بَابٌ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَضْمَضَةِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ میں ہے فَرَأَيْتُهُ يَفْصِلُ بَيْنَ الْمَضْمَضَةِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ یہی حدیث علامہ ابنِ ہمام نے فتح القدیر ص۔ طبرانی سے مفصّل طور پر نقل کی ہے اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ فَمَضْمَضَ ثَلٰثًا وَاسْتَنْشَقَ ثَلٰثًا يَاْخُذُ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مَاءً جَدِيْدًا اس روایت میں تو ہر مرتبہ ماء جدید لینے کی صاف تصریح ہے (علاوہ ازیں ابوداؤد ص۳۲۲ پر ہے عَنْ لَقِيْطِ بْنِ صَبِرَةَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَالِغْ فِي الْاِسْتِنْشَاقِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ صَائِمًا۔ نسائی ص۱۲ پر ہے اَسْبِغِ الْوُضُوْءَ وَبَالِغْ فِي الْاِسْتِنْشَاقِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ صَائِمًا۔ ان روایات میں مبالغہ فی الاستنشاق کی انتہائی تاکید کی گئی ہے اور نسائی کی روایت کے پیشِ نظر استنشاق فی الغسل کی تخصیص کا احتمال بھی منقطع ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں اسبغ الوضوء اس کا قرینہ ہے کہ استنشاق فی الوضوء بھی مراد ہے۔ اب ظاہر ہے کہ ستّ غرفات سے کم میں مبالغہ فی الاستنشاق فوت ہو جاتا ہے خصوصاً غرفۂ واحدہ کی صورت میں تو بقول ابنِ قیم نفسِ مضمضہ و استنشاق بھی ثلاثاً ثلاثاً

عادۃً محال ہے (چہ جائیکہ مبالغۃ فی الاستنشاق کیا جا سکے) بہرحال ان دلائل کی بنا پر سنت غرفات ہی کو ترجیح دینا ضروری ہو جاتا ہے ــــــ بَابٌ فِیْ تَخْلِیْلِ اللِّحْیَۃِ: لحیہ دراصل چہرہ کی اس ہڈی کو کہتے ہیں جس پر بال اُگتے ہیں پھر مجازاً تسمیۃ الحال باسم المحل کے قبیل سے ڈاڑھی کو کہنے لگے۔ تخلیل کے معنی ایصال الماء فی خِلَالِ الشعر ہیں۔ چونکہ قرآن عزیز میں صرف غَسلِ وجہ کا ذکر کیا گیا ہے تخلیلِ لحیہ کا کوئی ذکر نہیں اسی بنا پر حسّان بن بلال نے تخلیلِ لحیہ پر اعتراض کیا جس کے جواب میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے فعل سے اس کے استحباب وسُنّیت کو ثابت کیا۔

تخلیلِ لحیہ میں اختلافِ مذاہب

تخلیلِ لحیہ میں اختلافِ مذاہب کا حاصل یہ ہے کہ لحیہ کثّہ ہوگی (یعنی اس قدر گھنی ہو کہ بالوں کے نیچے رخسار کی کھال بالکل نظر نہ آئے) یا غیر کثّہ ہوگی۔ دونوں صورتوں میں یا مسترسل ہوگی یعنی بال ٹھوڑی سے نیچے نکلے ہوئے ہوں، یا غیر مسترسل اب احناف کی تخلیلِ لحیہ میں حسبِ ذیل روایات ہیں۔ مسح[1] الکل، مسح[2] الربع، مسح[3] الثلث، مسح[4] ما یلاقی البشرۃ۔ غسل[5] الربع، غسل[6] الثلث، عدم[7] الغسل، عدم[8] المسح، غسل[9] الکل۔ ان روایات میں سے آخری روایت یعنی غسل جمیع اللحیہ مفتیٰ بہ ہے مگر یہ اس وقت ہے کہ کثّہ اور غیر مسترسل ہو کیونکہ غیر کثّہ میں جلد کا غسل واجب ہے اور مسترسل کا نہ غسل واجب ہے نہ مسح یہ تو احناف کی روایات تھیں۔ باقی امام شافعی صاحب کے نزدیک تخلیل سنت ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر تخلیل بھول گیا تو کوئی حرج نہیں نماز لوٹانے کی ضرورت نہیں۔ اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں کہ اگر سہواً یا متاولاً ترکِ تخلیل کیا تو نماز جائز ہے ورنہ واجب الاعادہ ہے۔ امام مالک کی اس میں تین روایتیں ہیں۔ جوازِ تخلیل، استحبابِ تخلیل۔ غیر کثّہ میں وجوب ایصال الماء، کثّہ میں عدم وجوب۔ یہ تفصیل اس بنا پر ہے کہ کثّہ میں مواجہہ اور تواجہ ڈاڑھی کے اوپر کے حصّہ سے متعلق ہوگا اور غیر کثّہ میں تواجہ کا تعلّق صرف چہرہ کی جلد سے ہوگا۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وصحبہٖ وسلم پر صحیح یہی ہے کہ تخلیل واجب نہیں تھی محض استحباباً کیا کرتے تھے کیونکہ کتبِ حدیث میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حکایتِ وضو کی روایات باوجودیکہ بڑی کثیر تعداد میں منقول ہیں مگر تخلیلِ لحیہ کا ذکر صرف چند روایات میں ملتا ہے وہ بھی اپنی قوتِ سند کے لحاظ سے کچھ اُونچے معیار کی نہیں ہیں۔ واللہ اعلم۔

(۲ ر ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرسُ العِشرُونَ

بَابُ مَاجَاءَ فِی مَسْحِ الرَّاْسِ اَنَّهُ یُبْدَأُ بِمُقَدَّمِ الرَّاْسِ اِلٰی مُؤَخَّرِهٖ: یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ نے ترجمۃ الباب میں تو مسح راس کی ابتدا مقدم راس سے کرنے کو فرمایا مگر حدیث میں اس کے برعکس فَاَقْبَلَ بِهِمَا وَاَدْبَرَ کہا کیونکہ اَقْبَلَ کا مطلب لغۃً یہ ہے کہ پیچھے کی طرف سے ہاتھ آگے کو لائے اور اَدْبَرَ کے معنی یہ ہیں کہ آگے کی طرف سے ہاتھ پیچھے کی طرف لے جائے اس لئے فَاَقْبَلَ کی تقدیم مؤخر راس سے ابتدا کو مقتضی ہے اور یہ یقیناً ترجمۃ الباب کے خلاف ہے۔ جواب یہ ہے کہ لغت کا قاعدہ اور اہلِ لسان کا محاورہ یہی ہے کہ اِقبال و اِدبار دونوں کو جب ایک کلام میں ذکر کریں گے تو اقبال کو بوجہ اشرف ہونے کے مقدم کریں گے اگرچہ ترتیبِ وقوعی کے اعتبار سے ادبار ہی مقدم کیوں نہ ہو جس طرح خنساء رضی اللہ عنہا کا شعر ہے سے مکر مفر مقبل مدبر معًا کجلمود صخر حطہ السیل من عل راوی نے بھی بظاہر اسی نکتہ پر تنبیہ کرنے کی غرض سے یہ تشریح کی کہ بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهٖ ثُمَّ ذَهَبَ بِهِمَا اِلٰی قَفَاهُ ثُمَّ رَدَّهُمَا حَتّٰی رَجَعَ اِلَی الْمَكَانِ الَّذِیْ بَدَأَ مِنْهُ تاکہ کسی کو فَاَقْبَلَ کی تقدیم ذکری سے تقدیم عملی کا دھوکہ نہ ہو جائے واللہ اعلم۔

مسح راس کی مقدار واجب کی بحث

مسح راس میں پہلی بحث اس کی مقدار واجب میں ہے۔ امام مالک، امام احمد رحمہما اللہ استیعاب یعنی پورے سر کے مسح کے قائل ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ جتنی مقدار پر اسم مسح کا اطلاق ہو سکے جس کی کم از کم مقدار تین بال یا ایک بال ہے وہ واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی ایک روایت میں تین انگلیوں کی مقدار ہے لیکن مشہور مذہب ربع راس ہی کا ہے۔ امام مالک و احمد رحمہما اللہ عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ بالاستیعاب سر کا مسح ذکر کیا گیا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ آیت چونکہ مطلق ہے جس میں کسی قسم کی تشریح و تاویل کی گنجائش نہیں اس لئے اَدْنٰی مَا یطلق علیہ اسم المسح ولو بشعرۃ او ثلاث شعرات مقدار واجب قرار دی جائے گی۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ مطلق نہیں بلکہ فی الحقیقت مقدار مسح کے اندر

مُجمل ہے۔ اس لئے حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت جو مسلم شریف صفحہ ۱۳۲ جلد ا پر ہے کہ فَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهٖ اس کو احناف نے آیت مجملہ کی تفسیر قرار دیتے ہوئے ربع راس کی مقدار کو فرض مانا۔ مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم ربع راس کی مقدار کو ثابت کرنے کے سلسلہ میں یہ قاعدہ بیان کر چکے ہیں کہ جب حرف باء آلۂ مسح پر داخل ہو تو استیعاب ممسوح مراد ہوتا ہے جیسے مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِيَدِيْ اور جب باء محلِ مسح پر داخل ہو تو بعض ممسوح مراد ہوتا ہے جیسے مَسَحْتُ الْيَدَ بِالْحَائِطِ۔ یہاں بھی چونکہ ناصیہ پر جو محلِ مسح ہے باء داخل ہو رہی ہے اس لئے مذکورہ بالا قاعدہ کے مطابق بعض ناصیہ ہی مراد ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ روایت کے الفاظ مختلف ہیں۔ چنانچہ مسلم شریف کے اسی صفحہ ۱۳۲ ج ۱ پر ہے عَنِ ابْنِ الْمُغِيْرَةِ عَنْ أَبِيْهِ اَنَّ نَبِيَّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَمُقَدَّمِ رَأْسِهٖ اور ابوداؤد شریف ص ۲۰ ج ۱ پر مَسَحَ نَاصِيَتَهٗ اور وَمَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَعَلٰى نَاصِيَتِهٖ ہے اسی طرح ابوداؤد ص ۱۹ ج ۱ پر حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے اس میں فَمَسَحَ مُقَدَّمَ رَأْسِهٖ ہے نیز بیہقی میں بھی وَمَسَحَ مُقَدَّمَ رَأْسِهٖ کے الفاظ ہیں اب ظاہر ہے کہ مقدم راسہ اور مسح ناصیتہ مقدارِ مسح میں بالکل صریح اور واضح ہیں اس لئے باء کو یا تحسین کلام پر محمول کریں گے یا دوسری روایات کے پیشِ نظر عَلٰی کے معنی میں لیا جائے گا۔ علاوہ ازیں ایک بات یہ ہے کہ اہلِ لغت کے نزدیک باء کے اندر تبعیض کے معنی مستقل طور پر نہیں ہوتے ہیں بلکہ الصاق کے ضمن میں ہوا کرتے ہیں تو اب وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ کے اندر تو تبعیض کے معنی کی اس لئے گنجائش ہے کہ ید عموماً بقدر ربع راس ہوتا ہے اس لئے اِلْصَاق بقدر ربع راس ہی ہوگا جو کل راس کا بعض ہے اس بناء پر الصاق کے ضمن میں تبعیض کا تحقق ہو جائے گا۔ برخلاف مسح ناصیہ کے کہ ید اور ناصیہ چونکہ مقدار میں باہم مساوی ہیں اس لئے الصاق الید بکل الناصیہ ہوگا۔ لہٰذا مسح بناصیتہ میں تبعیض کے معنی کا تحقق ناممکن ہوگا۔ واللہ اعلم۔

باقی مقدارِ مسح کا یہ اختلاف ایک حکمت غامضہ پر مبنی ہے وہ یہ کہ امام مالک و امام احمد رحمہما اللہ سر کی شکل سطح مانتے ہیں اور ہاتھ بھی چونکہ سطح ہے اس لئے سطح حقیقی کی سطح حقیقی سے مماستہ بالاستیعاب ہوگی اس لئے یہ دونوں حضرات کل راس کے مسح کو فرض قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ سر کی شکل طبعی کرہ مانتے ہیں اور کرۂ حقیقی کی سطح حقیقی سے جب مماستہ ہوگی تو بقدر نقطہ ہوگی جیسا کہ شرح عقائد میں اِثْبَاتِ جُزْءِ لَايَتَجَزّٰى کے سلسلہ میں بیان کیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ چونکہ سر کی شکل طبعی مدوّر

مانتے ہیں اس لئے یدکی مماسۃ بقدر ربع راس ہوگی کیونکہ ید مقدار میں ربع راس ہے اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ربع راس کے مسح کے قائل ہیں۔ واللہ اعلم ——— بَابُ مَاجَاءَ اَنَّہٗ یَبْدَاُ بِمُؤَخَّرِ الرَّاْسِ۔ اس باب میں رُبَیّع بنت معوذ کی روایت میں مسح راس کی ابتدار کو مؤخر راس سے ذکر کیا گیا ہے چنانچہ وکیع بن جراح اسی کے قائل ہیں۔ احناف اس کو بیانِ جواز پر محمول کرتے ہیں ——— بَابُ مَاجَآءَ اَنَّ مَسْحَ الرَّاْسِ مَرَّۃً : امام ترمذی رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کا قول وحدت فی المسح کا نقل کیا ہے مگر مشہور مذہب جو امام نووی وغیرہ نے نقل کیا وہ تثلیث کی مسنونیت کا ہے۔ دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ امام ترمذی نے قول قدیم کو اختیار کیا اور امام نووی نے قول جدید کو ورنہ تو پھر امام نووی کے قول کو ترجیح دی جائے گی۔ اس بنار پر حضرات شوافع کے دلائل حسب ذیل ہیں (۱) امام ترمذی نے بَابُ مَاجَاءَ فِی الْوُضُوْءِ ثَلٰثًا ثَلٰثًا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے کہ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ تَوَضَّاَ ثَلٰثًا ثَلٰثًا اس میں چونکہ مسح کا کوئی استثنار نہیں ہے اس لئے بشمول مسح راس تمام اعضار میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تثلیث کی (۲) ابوداؤد شریف ص۱۶/۱ پر ہے وَمَسَحَ بِرَاْسِہٖ ثَلٰثًا یہ تثلیث کی مسنونیت پر صراحۃً دلالت کرتی ہے۔ احناف کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ابوداؤد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے حکایتِ وضو کی بکثرت روایات منقول ہیں مگر عام طور پر بجز ایک کے سب روایات میں یا تو عدد ہی ذکر نہیں کیا یا ذکر کیا ہے تو مرّۃً واحدۃً کہا ہے چنانچہ ابوداؤد ص۱۵ میں ہے قَالَ اَبُوْدَاؤُدَ اَحَادِیْثُ عُثْمَانَ الصِّحَاحُ کُلُّھَا تَدُلُّ عَلٰی مَسْحِ الرَّاْسِ اَنَّہٗ مَرَّۃً فَاِنَّھُمْ ذَکَرُوا الْوُضُوْءَ ثَلٰثًا وَقَالُوْا فِیْھَا وَمَسَحَ رَاْسَہٗ وَلَمْ یَذْکُرُوْا عَدَدًا کَمَا ذَکَرُوْا فِیْ غَیْرِہٖ اس لئے ثلاثًا والی حدیث میں ان کثیر روایات کے پیش نظر مسح کا استثنار کیا جائے گا اور مَسَحَ بِرَاْسِہٖ ثَلٰثًا کو یا بیانِ جواز پر محمول کیا جائے گا یا شاذ کہا جائے گا۔ واللہ اعلم (۴/ ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالْعِشْرُوْنَ

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّہٗ یَاْخُذُ لِرَاْسِہٖ مَاءً جَدِیْدًا : امام شافعی رحمہ اللہ عبداللہ ابن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے مسحِ راس کے لئے مار جدید کو ضروری

قرار دیتے ہیں غسل الیدین کی بقیہ تری سے اُن کے نزدیک مسح راس جائز نہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ ماء جدید اور بقیہ تری دونوں سے مسحِ راس کو جائز کہتے ہیں۔ احناف یہ جواب دیتے ہیں کہ اولاً تو اس حدیث میں کوئی ایسا لفظ نہیں کہ جس سے ماء جدید کے وجوب کو ثابت کیا جا سکے حد سے حد جواز ثابت ہوتا ہے جس کا ہم کو بھی انکار نہیں۔ ثانیاً یہ کہ اسی حدیث کو ابنِ لہیعہ نے حبان سے روایت کیا ہے جس کے الفاظ ہیں بماء غبر فضل یدیہ، غبر یاء موحدہ کے ساتھ فعل ماضی ہے بمعنی بقی اب اگر فضلِ یدیہ کو ماء موصولہ سے بدل قرار دے کر مجرور پڑھیں تو مطلب یہ ہوگا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل الیدین کے بعد باقی ماندہ تری یعنی فضلِ یدین سے مسح کیا۔ اور اگر فضلِ یدین کو فاعل قرار دیا جائے تو یہ مطلب ہوگا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تری سے مسح کیا جس کو فضلِ یدین نے ہاتھوں میں چھوڑا تھا تیسری صورت یہ ہے کہ فضل کو منصوب بنزع الخافض پڑھا جائے اس صورت میں تقدیرِ عبارت بماء غبر من فضل یدیہ ہوگی۔ جس کے معنی یہ ہوں گے کہ فضل یدین کی بقیہ تری سے آپؐ نے مسح کیا۔ تینوں صورتوں میں ابنِ لہیعہ کی روایت چونکہ شوافع کے خلاف ہے اور احناف کی مستدل ہے اس لئے امام ترمذی رحمۃ اللہ عمرو بن حارث کی روایت کو راجح اور ابنِ لہیعہ کی روایت کو مرجوح قرار دے رہے ہیں مگر احناف کا دار و مدار صرف ابنِ لہیعہ کی روایت پر نہیں بلکہ ربیع کی روایت پر ہے جو مسندِ احمد اور ابو داؤد شریف ص۱۸ جلد۱ میں ہے عن الربیع انّ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم مسح براسہٖ من فضل ماء کان فی یدہٖ یہ احناف کا مستدل ہے۔ اب احناف کا کہنا ہے کہ امام ترمذی کی اس ترجیح کو مان بھی لیا جائے جیسا کہ بعض حضرات اس میں تصحیف کے قائل بھی ہیں یعنی اصل میں بماء غبر فضل یدیہ تھا کسی راوی نے اس میں غلطی سے بماء غیر فضل یدیہ روایت کر دیا۔ تب بھی عبد اللہ بن زید کی روایت جو شوافع کا مستدل ہے ہمارے خلاف نہیں کیونکہ اس سے ماء جدید کا صرف جواز اور سنّت ہونا معلوم ہوتا ہے اور سنّیت کے ہم بھی قائل ہیں مگر ہمارا مستدل یعنی ربیع کی روایت شوافع کے یقیناً خلاف ہے جس کے جواب کے حضرات شوافع ذمہ دار ہیں۔ اس لئے کہ اس میں کسی قسم کی تصحیف کی کوئی گنجائش ہی نہیں۔

باب مسح الاذنین ظاھرھما و باطنھما: ابنِ شہاب زہری چہرہ کے ساتھ غسلِ اذنین کے قائل ہیں اور شعبی وغیرہ غسلِ وجہ کے ساتھ باطنِ اُذنین کے غسل اور مسحِ راس کے ساتھ ظاہرِ اُذنین کے

مسح کے قائل ہیں۔ اسحاق ابنِ راھویہ چہرہ کے ساتھ باطنِ اُذنین اور سر کے ساتھ ظاہرِ اُذنین کے مسح کے قائل ہیں۔ حافظ ابنِ حجر خروج من الخلاف کے نظریہ کے تحت غسلِ وجہ کے ساتھ غسل اور مسحِ راس کے ساتھ مسح کے قائل ہیں۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ نے یہ باب قائم کرکے مسحِ اُذنین کو ثابت کیا۔ کیفیتِ مسح یہ ہے کہ باطنِ اُذنین کا سبابتین سے اور ظاہرِ اُذنین کا ابہامین سے مسح کیا جائے جیسا کہ نسائی شریف ص۱۲۔ ابن ماجہ شریف ص۳۵ پر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے عن ابن عباس رضی اللہ عنهما قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح اذنيه داخلهما بالسبابتين وخالف ابهاميه الى ظاهر اذنيه فمسح ظاهرهما وباطنهما۔ باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسحِ اُذنین ماءِ جدید سے کیا جائے گا امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری وغیرہ کے نزدیک ماءِ جدید کی ضرورت نہیں۔ اگلے باب کی حدیث امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی مستدل ہے ـــــــــ باب ماجاء ان الاذنين من الرأس: حضرات شوافع کا استدلال یہ ہے کہ اُذنین بھی مثل دیگر اعضاء کے ایک مستقل عضو ہیں اس لئے جس طرح دیگر اعضاء میں تثلیث اور ماءِ جدید کا حکم ہے اسی طرح اُذنین کے لئے ماءِ جدید لیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث الاذنان من الراس سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں مِن تبعیضیہ ہے اور حکم تشریعی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ مسح کے حکم میں کان سر کا جزء ہیں اس لئے مسحِ راس ہی کی بلل سے کان کا مسح جائز ہے۔ اس پر امام ترمذی رحمۃ اللہ نے ایک اعتراض تو یہ کیا کہ بقول حماد بن زید اس حدیث میں یہ شبہ ہے کہ یہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے یا ابوامامہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اس بناء پر اس کا مرفوع ہونا مشکوک ہوگیا۔ احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ حدیث ابنِ ماجہ ص۳۵ پر عبداللہ بن زید، ابوامامہ، ابوہریرہ سے اسی طرح مزید پانچ اور صحابہ عبداللہ بن عباس، ابوموسیٰ اشعری، انس، ابنِ عمر، عائشہ رضی اللہ عنہم یعنی آٹھ صحابہ سے حافظ زیلعی نے شرح کنز میں اس کو روایت کیا ہے۔ ان میں سے اگرچہ بعض طُرق کچھ کمزور بھی ہیں مگر دوسرے طُرق سے جبرِ نقصان ہوجاتا ہے۔ خصوصاً عبداللہ بن زید اور ابوامامہ کی حدیثیں تو بہت قوی ہیں ان احادیث میں الاذنان من الراس کو قطعی طور پر قولِ رسولؐ ہی قرار دیا گیا ہے قولِ صحابی ہونے کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس لئے حماد بن زید کا قول لا ادری الخ امام ترمذی رحمۃ اللہ اور شوافع کے لئے نہ کچھ مفید ہے اور نہ اس سے رفعِ حدیث میں کوئی شبہ پیدا ہوسکتا ہے۔ خصوصاً جب کہ

مالا یدرک بالقیاس میں قولِ صحابی حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہوا کرتا ہے کیونکہ یہاں بیانِ خلقت مقصود نہیں بلکہ یہ ایک حکمِ شرعی کا بیان ہے جو غیر قیاسی امر ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس حدیث کی اسناد ٹھیک نہیں ہے مگر ایسے مقام پر صرف لیس اسنادہ بذلک القائم کہہ دینا کافی نہیں تھا باقاعدہ سند کی کمزوری کی تفصیل بیان کی جاتی مگر کیا کیا جائے ان حضرات نے تو اپنے اعتراضات کی توجیہات کا کام بھی احناف کے سپرد کر رکھا ہے لیکن بہرحال جواب سمجھنے کے لئے اعتراض کی توضیح بھی ضروری ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اس روایت کی اسناد بالکل صحیح ہے تمام راوی صحیحین کے ہیں بجز شہر بن حوشب کے کہ یہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں مگر محدثین کی ایک بہت بڑی اکثریت نے ان کی توثیق کی ہے امام بخاری نے ان سے تعلیقاً اور امام مسلم وغیرہ نے مسنداً بھی ان سے روایات کی ہیں۔ چنانچہ امام نووی ص ۱۳/ج ۱ شرح مسلم میں فرماتے ہیں ان شھراً لیس متروکاً بل وثقہ کثیرون من کبار ائمۃ السلف الخ آگے چل کر فرمایا و قال الترمذی قال محمد یعنی البخاری شھر حسن الحدیث وقوی امرہ وقال انما تکلم فیہ ابن عون ثم روی عن ھلال بن ابی زینب عن شھر نیز امام ترمذی رحمۃ اللہ ص ۱۵۳/ج ۲ پر فرماتے ہیں عن احمد بن حنبل قال لا بأس بحدیث عبد الحمید بن بھرام عن شھر بن حوشب اس سے معلوم ہوا کہ شہر بن حوشب امام بخاری و ترمذی رحمہما اللہ دونوں کے نزدیک ثقہ ہیں حتیٰ کہ ترمذی ص ۲۲۷/ج ۲ پر سیدۃ النساء حضرت فاطمۃ الزہراء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مناقب میں عن شھر بن حوشب عن ام سلمۃ، خود امام ترمذی رحمۃ اللہ اس حدیث کی تصحیح و تحسین فرما رہے ہیں اس تحقیق کے بعد یہ بات محقق ہو گئی کہ شہر بن حوشب کی وجہ سے اس حدیث کو مجروح قرار دینا بالکل غلط ہے۔ تیسرا اعتراض شوافع کا یہ ہے کہ اگر فی الواقع کان سر میں داخل ہیں تو دونوں کانوں کا ظاہر و باطن مل کر چونکہ بقدر ناصیہ ہو جاتا ہے اس لئے اگر کوئی شخص صرف کانوں پر مسح کرے تو فرض مسح ادا ہو جانا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسح راس کی فرضیت کتاب اللہ سے ثابت ہوئی ہے اور اُذنین کا من الراس ہونا اخبار آحاد سے ثابت ہوا ہے اس لئے ادنیٰ کما وجب کا تحقق نہ ہونے کی وجہ سے اُذنین کے مسح سے مسح راس کا فرض ادا نہ ہوگا احناف کی دوسری دلیل یہ ہے کہ موطا امام مالک ص ۱۰ اور نسائی شریف ص ۲۹ پر صنابحی کی فضلِ طہور کی حدیث میں فرمایا گیا ہے واذا مسح برأسہ خرجت الخطایا من رأسہ حتی تخرج من

اُذنیہ اس حدیث میں واضح طور پر سر اور کان دونوں کی خطاؤں کے خروج کو صرف مسحِ راس سے متعلق کیا ہے جس کا صاف مطلب یہی ہے کہ الاُذنان من الرأس علاوہ ازیں امام نسائی نے اس موقع پر جو ترجمۃ الباب، باب مسح الاُذنین مع الرأس و ما یستدل بہ علیٰ انہما من الرأس، قائم کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام نسائی بھی اس حدیث کو اُذنین کے سر کا جُز ہونے کی دلیل تصور فرما رہے ہیں ہاں اگر مسح راس کے بعد ہاتھوں کی تری ختم ہو چکی ہو تو پھر ماء جدید لینے کو ہم بھی ضروری قرار دیتے ہیں چنانچہ احناف ان احادیث کو جن میں ماء جدید کا ذکر آیا ہے اسی حالت پر محمول کرتے ہیں۔ فقط۔

(۵ رذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرسُ الثَّانِی وَالعِشرُونَ

باب فی تخلیل الاصابع: تخلیلِ اصابع کے معنی ہیں ادخال بعضہا فی بعض بماء متقاطر۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اگر انگلیاں زیادہ متّصل ہوں اور پانی نہ پہونچنے کا ظنّ غالب ہو تو تخلیل واجب ہے ورنہ نہیں چونکہ اصابعِ رجلین میں عموماً اتّصال زیادہ ہوتا ہے اس واسطے احتیاطی طور پر اصحاب ظواہر اور اسحاق بن راہویہ یدین ورجلین دونوں کی تخلیل کو مُطلقاً واجب کہتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل اصابعِ رجلین کی تخلیل کو خواہ منضمہ ہوں یا غیر منضمہ واجب اور اصابعِ یدین کی تخلیل کو مستحب کہتے ہیں۔ اصحاب ظواہر لقیط بن صبرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ ایک تو اس میں صیغۂ امر ہے جو وجوب کے لئے ہے دوسرے حدیث مطلق ہے یعنی انضمام وغیر انضمام یا یدین و رجلین کی کوئی قید اور تخصیص نہیں۔ دوسری بات یہ کہ اس میں یدین ورجلین دونوں کی تصریح کردی۔ تیسری روایت میں بھی دَلک سے مراد تخلیل ہی ہے اس لئے تخلیلِ اصابع مطلقاً واجب ہوگی۔ امام احمد ابن حنبل انضمام اکثری سے اصابعِ رجلین کی تخلیل کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں۔ احناف فرماتے ہیں کہ ناقلینِ وضو کی بے شمار احادیث موجود ہیں مگر تخلیلِ اصابع کا ذکر صرف چند حدیثوں میں ہے اگر تخلیل فرض یا واجب ہوتی تو بکثرت اس کی نقل ہوتی باقی لقیط بن صبرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ صیغۂ امر سے وُجوب اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ عدم وُجوب کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو

مگر یہاں عدمِ وجوب پر اعرابی والی حدیث قرینہ ہے، جیسا کہ ترمذی شریف صـ۱/۴۰ پر ہے اذا قمت الی الصلوٰۃ فتوضأ کما امرك اللہ فرمایا۔ اس حدیث میں اسی طرح آیتِ وضو میں دلک یا تخلیل کا کوئی ذکر نہیں اس لئے امر کو سنّیت پر محمول کیا جائے گا ورنہ تو خبرِ واحد سے زیادتی علی الکتاب لازم آئے گی، یہ بحث اس وقت ہے جب کہ استیعاب مکمّل ہوچکا ہو، لیکن اگر خلالِ اصابع میں پانی ہی نہیں پہونچا یعنی استیعاب ناقص رہ گیا، تو تخلیل واجب تو درکنار فرض ہوگی خللوا اصابعکم کی لایتخللها نار جهنم الحدیث کی وعید بھی اسی صورت میں ہے۔ خلاصہ یہ کہ اصل فرض استیعاب ہے تکمیلِ استیعاب کے بعد مزید تخلیل صرف سُنّت کے درجہ میں ہے نہ کہ واجب۔ واللہ اعلم۔ باقی اصابعِ یدین کے خلال کا مشہور طریقہ تو تشبیک ہے مگر چونکہ تشبیک میں تشبہ باللعب ہوتا ہے اس لئے یدین کو ظہر البطن رکھ کر خلال کرنے کو افضل قرار دیا جاتا ہے، جیسا کہ شامی صـ۱/۱۰۹ پر ہے وکیفیته کماقال له الرحمتی ان یجعل ظهر البطن لئلا یکون اشبه باللعب اور اصابعِ رجلین کے خلال کا طریقہ یہ ہے کہ یدِ یُسریٰ کی خنصر سے رجلِ یُمنیٰ کی خنصر کا خلال شروع کرکے رجلِ یُسریٰ کی خنصر پر ختم کرے ــــــ باب ماجاء ویل للاعقاب من النار: یہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی ہے اسی کو تیمناً امام ترمذیؒ نے ترجمۃ الباب کے طور پر ذکر کردیا۔ ویل کے معنی عذاب اور ذلّت کے آتے ہیں۔ ابن حبان نے کہا ہے کہ یہ جہنّم کی ایک وادی ہے یہاں ایک اشکال تو یہ ہے کہ ویل نکرہ ہے مبتدا کیسے واقع ہوگیا۔ ذکر ابن مالك فی الفیته مواقع وقوع المبتداء نکرة ومنها (موقع الدعاء) سواء کان خیرًا او شرًّا اوقال بعضهم ان الصفة ههنا محذوف حضرت مدنی نوّر اللہ مرقدہٗ کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ الفیہ ابن مالک کے اندر مبتدا کے نکرہ واقع ہونے کی کچھ استثنائی صورتیں ذکر کی گئی ہیں ان میں سے ایک مقام دعا یا بددعا کا ہے کہ اس میں نکرہ مبتدا واقع ہوسکتا ہے یہاں بھی ویل بددُعا کے موقع پر ذکر کیا گیا ہے اس لئے اس کا مبتدا واقع ہونا صحیح ہوگیا۔ بعضوں نے یہ کہا ہے کہ ویل کی کوئی صفت مان لی جائے تو نکرہ مخصصہ ہوجائے گا۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ اس حدیث اور ترجمۃ الباب دونوں کی کتاب الطہارۃ سے بظاہر کوئی مناسبت نہیں اس لئے کہ حدیث میں صرف اعقاب کے ویل کا ذکر ہے طہارت کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہی حدیث مسلم شریف صـ۱/۱۲۵ پر حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے اس طرح مروی ہے: قال رجعنا مع

رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلّم من مکۃ الی المدینۃ حتّٰی اذا کنا بماء بالطریق تعجل قوم عند العصر فتوضؤا وھم عجال فانتھینا الیھم واعقابھم تلوح لم یمسھا الماء فقال رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلّم ویل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء، تو امام ترمذی علیہ الرحمہ حسبِ عادت جیسا کہ اس سے قبل بھی گذر چکا ہے، حدیث مختصر کو ذکر کرکے حدیث مفصل کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں اس مفصل حدیث میں وضو اور طہارت دونوں کا ذکر ہے اس لئے حدیث اور ترجمہ دونوں کی کتاب الطہارۃ سے مناسبت قائم ہوجاتی ہے۔ دوسری بحث یہاں رجلین کے مسح اور غسل کی ہے۔ باتفاقِ امت وضو کے اندر جب کہ پاؤں میں خُفّین نہ ہوں غسلِ رجلین فرض ہے مگر روافض اس اجماع کے برخلاف رجلین پر مسح کے قائل ہیں اس اختلاف کی بُنیاد قرآن پاک کے اندر آیتِ وضو میں وَاَرْجُلَکُمْ اِلَی الْکَعْبَیْنِ کی دو متواتر قرأتیں ہیں ایک قرأت میں اَرْجُلَکُمْ بفتح اللام ہے دوسری میں بکسر اللام ہے اگر ارجلکم کا عطف وُجُوْھَکُمْ پر کیا جائے اور اس کو منصوب پڑھا جائے تو اغسلوا کے مفعول ہونے کی وجہ سے غسل رجل کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اور اگر اس کو بکسر اللام پڑھا جائے تو امسحوا کے تحت ہونے کی وجہ سے رجلین کا مسح ثابت ہوتا ہے۔ یہ دونوں قرأتیں جو دو مستقل آیتوں کے حکم میں ہیں باتفاقِ اُمّت متواتر ہیں ان میں سے کسی بھی ایک کا انکار کُفر ہے۔ ایسی صورت میں حضرات علماء و فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ سب سے پہلے دونوں میں تطبیق کی صورت اختیار کی جائے اگر تطبیق نہ ہوسکے تو احادیث اور تعاملِ اُمّت پر عمل کیا جائے یہ سب تفصیل ہمارے نزدیک ہے۔ حضرات شیعہ چونکہ مصحفِ فاطمہ کو غائب اور موجودہ قرآن کو مع اس کی قرأتِ متواترہ کے نعوذ باللہ محرّف، تعلیماتِ ائمہ کو عین دین مانتے ہیں اس لئے ان کا کسی مسئلہ پر قرآن پاک کی کسی آیت سے استدلال کرنا بے معنی ہے البتہ حضرات اہلِ سنّت والجماعت ایسے مسائل میں نہایت احتیاط کے ساتھ تحقیق و تدقیق کرکے اصل حقیقت تک پہونچتے ہیں، چنانچہ زیر بحث مسئلہ میں حضرات علمائے اہلِ سنّت نے دونوں قرأتوں کے مابین تطبیق کی درجِ ذیل توجیہات پیش کی ہیں ① مجرور پڑھنے کی صورت میں مسح بمعنی غسل لیا جائے جیسا کہ ابو زید انصاری اور دیگر اہلِ لُغت نے تصریح کی ہے کہ کلامِ عرب میں مسح بمعنی غسل بھی استعمال ہوتا ہے اس صورت میں دونوں قرأتوں کے مابین اختلاف رفع ہوجاتا ہے مگر اس میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ معطوف علیہ میں تو امسحوا کے معنی مسح کے اور معطوف میں غسل کے

تو یہ اختلاف بظاہر نامناسب معلوم ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ شارح زبدۃ الاصول جو مذہباً شیعہ ہیں انھوں نے ماہرینِ عربیت سے اس کے جواز کو نقل کیا ہے چنانچہ آیت لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَ اَنْتُمْ سُكَارٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ ۔ وَ لَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِىْ سَبِيْلٍ کے اندر انھوں نے معطوف علیہ میں صلوٰۃ کے حقیقی معنی اور معطوف میں مجازی معنی یعنی مواضع الصلوٰۃ مراد لئے ہیں اور اس کو شارح زبدۃ الاصول نے صنعت استخدام کی ایک شکل قرار دیا ہے۔ بعینہٖ یہی صورت لا تقبل صلوٰۃ بغیر طھور میں بھی گذر چکی ہے (۲) بکسر اللام قرأت کے اندر دوسری توجیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ قرأتِ جر کو تخفف کی حالت پر اور قرأتِ نصب کو عام حالات پر محمول کیا جائے جس طرح حَتّٰى يَطْهُرْنَ اور حَتّٰى يَطَّهَّرْنَ کی دونوں قرأتوں کو الگ الگ حالتوں پر محمول کیا جاتا ہے، وہی صورت اگر یہاں اختیار کی جائے تو بغیر کسی اشکال کے دونوں قرأتوں کا تعارض ختم ہو جاتا ہے (۳) بکسر اللام قرأت کے اندر تیسری توجیہ یہ ہے کہ اس کو مجرور بجر جوار پڑھا جائے جیسے حجر ضب خَرِب اس میں خرب کو خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہونا چاہئے تھا مگر لفظ ضب جو حجر کا مُضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے اس کے جوار کی بنا پر خرب کو مجرور پڑھا جا رہا ہے۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ جرِ جوار کلام فصیح میں نہیں آتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن پاک میں عذاب یوم الیم لفظ الیم یوم کے جوار کی وجہ سے مجرور ہے ورنہ تو یہ عذاب کی صفت ہے اس بنا پر اس کو مرفوع ہونا چاہئے تھا۔ اس پر عبدالرسول وغیرہ نے یہ کہا کہ کلام فصیح کے اندر جرِ جوار عطف کی حالت میں نہیں آتا اس لئے آیتِ وضو میں عطف کی وجہ سے جرِ جوار ماننا درست نہیں ہے۔ اس کے جواب میں ہماری طرف سے یہ کہا گیا کہ سورۂ واقعہ کی آیت يَطُوْفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُوْنَ ۔ بِاَكْوَابٍ وَّ اَبَارِيْقَ وَ كَاْسٍ مِّنْ مَّعِيْنٍ ۝ لَّا يُصَدَّعُوْنَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُوْنَ ۝ وَ فَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُوْنَ ۝ وَ لَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُوْنَ ۝ وَحُوْرٌ عِيْنٌ میں حورعین کے اندر دو قرأتیں متواترہ ہیں ایک قرأت میں وِلدان پر معطوف ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے دوسری قرأت میں ولحم طیر کے جوار کی وجہ سے مجرور ہے کیونکہ اکواب پر اس کا عطف کرنے میں فسادِ معنی پیش آتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جنتی لڑکے حوروں کو لئے لئے پھریں گے، ظاہر ہے کہ یہ معنی بالکل غلط ہیں اس لیے اس کا عطف تو وِلدان ہی پر ہوگا مگر مجرور بجر جوار ہوگا۔ اس آیت سے عطف کی حالت میں بھی جرِ جوار کا ثبوت ہو گیا نیز سبع معلقات

میں امرؤ القیس کا شعر ہے ؎ فظل طهاة اللحم من بين منضج صفيف شواء او قدير معجل قدیر بھی مجرور بجرِ جوار ہے ورنہ تو صفیف پر عطف ہونے کی وجہ سے اس کو منصوب ہونا چاہئے تھا۔ اب جبکہ نظم و نثر عطف و غیرِ عطف سب صورتوں میں جرِ جوار ثابت ہوگیا نیز سیبویہ، اخفش، ابو البقاء، تمام بڑے بڑے نحوی اس کے قائل ہیں تو ان کے بالمقابل زجاج، ابنِ حاجب اور عبد الرسول کا قول غلط مانا جائے گا، خصوصًا جب کہ قرآن کے بھی خلاف ہو ④ چوتھی توجیہ ارجل کو منصوب پڑھنے کی صورت میں یہ ہے کہ اس کا عطف ایدیکم پر ہوگا۔ اس پر اعتراض کیا گیا کہ اس صورت میں فصل بالاجنبی لازم آرہا ہے جواب یہ ہے کہ اوّل تو فصل بالاجنبی نہیں ہے کیونکہ تمام اعضاء وضو ہی کے اعضاء ہیں، دوسرے یہ کہ اس فصل میں جب کہ ترتیبِ عملی کا نکتہ بھی ملحوظ ہو تو کلام کی بلاغت اور بڑھ جاتی ہے ⑤ منصوب پڑھنے کی صورت میں اگر اس کو مفعول معہٗ بنا دیا جائے تو اس میں نحوی قواعد کے لحاظ سے کوئی رُکاوٹ نہیں ⑥ اگر ارجل کو منصوب پڑھا جائے تو اس کی ایک صورت یہ ہے کہ ارجل کے عامل اغسلوا کو حذف کرکے اس کے معمول کو امسحوا کا معمول قرار دے دیا جائے کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب دو عامل قریب المعنیٰ ہوتے ہیں تو اُن میں سے دوسرے عامل کو حذف کرکے اس کے معمول کو عاملِ اوّل کا معمول بنا دیتے ہیں جیسے عَلَفْتُهَا تبنًا وماءً باردًا یہاں ماءً کے عامل سَقَيْتُهَا کو حذف کرکے عَلَفْتُهَا کا معمول بنا دیا گیا۔ اس صورت میں بھی کوئی اشکال نہیں رہتا ورنہ تو پھر تعارض کی صورت میں تساقط کے بعد فعلِ رسولؐ، اجماعِ اُمّت اور تعاملِ اُمّت کی طرف رجوع کریں گے ــــــ باب ماجاء في الوضوء مرة مرة : لفظِ وضو کا اطلاق اصطلاحِ شرع میں اعضائے اربعہ کے غسل پر کیا جاتا ہے، مگر یہاں یہ معنی مراد نہیں لئے جا سکتے اس لئے یہاں تسمیۃ الجزء باسم الکل کے طور پر مجازًا صرف غسل مراد ہے۔ اس صورت میں تقدیرِ عبارت اس طرح ہوگی باب ماجاء فی غسل اعضاء الوضوء مرة مرة دوسری بات یہ کہ امر بالشئ تکرار کو مقتضی نہیں اس لئے غسل الاعضاء مرّۃً فرض ہے اور تکرار الی الثلاث سنّت ہے۔ قال ابو عیسیٰ الخ امام ترمذی علیہ الرحمہ کا منشاء یہ ہے کہ زید بن اسلم کے شاگرد رشدین بن سعد کا حافظہ نہایت کمزور ہے اس لئے ان کا اس روایت کو مسندات عمر بن خطّاب رضی اللہ عنہ میں سے قرار دینا غلط ہے بلکہ زید بن اسلم کے دوسرے شاگرد سفیان ثوری، ہشام بن سعد اور عبد العزیز نہایت قوی الحافظہ اور فقیہ ہیں اس لئے اُن کا

اس روایت کو مسندات ابنِ عباس میں قرار دینا بالکل صحیح ہے ــــ باب ماجاء فی الوضوء مرتین مرتین باب ماجاء فی الوضوء ثلاثا ثلاثا ــــ باب ماجاء فی من توضأ بعض وضوئہ مرتین و بعضہ ثلاثا : ان تینوں بابوں سے امام ترمذی علیہ الرحمہ کا منشار ایک تو علی الترتیب فضیلت کو بیان کرنا ہے دوسرے یہ کہ دائرۂ سنّت کی توسیع مقصود ہے کہ ان میں سے جس طریقہ سے بھی وضو کریگا وہ سنّت کے مطابق ہوگا۔ باقی باب فی من توضأ سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ بعض اعضار کا غسل ثلاثا اور بعض کا مرتین بھی جائز ہے خلافِ سنّت نہیں کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلّم نے چاروں طریقے پر وضو کیا ہے آپؐ کا منشار بھی تسہیلِ اُمّت اور بیان جواز تھا۔ قال ابو عیسیٰ شریک راوی چونکہ کثیر الغلط ہیں اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمہ، وکیع بن الجراح کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں۔ (۱۶ رذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرسُ الثَّالِثُ وَالعِشرُونَ

باب فی وضوء النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کیف کان : امام ترمذی علیہ الرحمہ نے اب تک اعضائے وضو کو انفرادی طور پر بیان کیا تھا لیکن اس باب میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک جامع حدیث جو مکمّل طور پر تمام اعضائے وضو کی جامع اور مذہبِ احناف کی پورے طور پر مؤید ہے ذکر کرکے اعضائے وضو کو اجتماعی طور پر بیان کر رہے ہیں اذا توضأ یعنی شرع فی الوضوء فغسل اس میں فاتعقیبیہ ہے۔ کفیہ یہ اطلاق الجزء علی الکل کے قبیل سے ہے کیونکہ کفّین بول کر رسغین تک پورے ہاتھ مراد ہیں۔ ثم مضمض یہ مضمضہ اور استنشاق کے فصل اور ستّ غُرفات پر دلالت کر رہا ہے جو احناف کا مذہب ہے۔ ومسح براسہ مرۃ یہ ائمۂ ثلاثہ کی مسح مرۃ کی دلیل ہے اور حضرات شوافع پر حجّت ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ یہاں مسح کی تثلیث نہ کرنا بیانِ جواز کے لئے ہے۔ جمہور کہتے ہیں تمام اعضار میں تثلیث اور صرف مسح میں ترکِ تثلیث اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ یہ بیانِ جواز کے لئے نہیں ہے۔ پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ انسان قوتِ علمیہ اور عملیہ کا حاصل ضرب ہے۔ قوتِ علمیہ کا رئیس دماغ ہے اور چہرہ جو حواس خمسہ کا مجموعہ ہے وہ اس کا خادم ہے اور قوتِ عملیہ کا رئیس پاؤں ہے خادم اس کے ہاتھ ہیں قاعدہ ہے کہ رئیس کی بہ نسبت خادم میں زیادہ تلوّث ہوتا ہے اس لئے خدّام کے لئے غسل اور رئیسوں کیلئے

مسح کو رکھا گیا چونکہ عمل بہ نسبت علم کے زیادہ تلوث ہوتا ہے پھر یہ کہ پاؤں میں بالکل نیچے ہونے کی وجہ سے بھی تلوث کا زیادہ امکان ہے اس لئے خفین نہ ہونے کی صورت میں اُن کے غسل کا حکم ہے برخلاف سر کے کہ قوتِ علمیہ کا رئیس ہونے کے ساتھ ساتھ وہ بالکل اوپر ہے اس لئے اس میں تلوث کا کوئی خطرہ نہیں نیز یہ کہ سر کے غسل میں حرج اور مشقت بھی ہے اور طبی لحاظ سے پانی سر کے لئے مُضر بھی ہے ان وجوہات کی بنار پر شریعت نے سر پر صرف مسح کو کافی قرار دیا۔ اب چونکہ تثلیثِ مسح مصالح مذکورہ اور احادیث صحیحہ کے بالکل خلاف ہے اس لئے مسح مرۃ ہی ہر لحاظ سے راجح اور قوی ہے۔ ثم قام خداوند قدوس کی طاعت میں جو چیز استعمال کی جاتی ہے اس میں شرافت آجاتی ہے اسی لئے فضلِ طہور کو زمزم کی طرح تکریمًا کھڑے ہو کر پیا۔ علامہ شامیؒ نے شربِ قائمًا کو مطلقًا مکروہ قرار دیا ہے۔ فضلِ طہور کو بیانِ جواز پر اور زمزم کے شرب قائمًا کو جگہ کی تنگی اور ہجوم پر محمول کیا ہے، مگر قرائن سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں پانیوں کو تکریمًا کھڑے ہو کر پیا گیا ہے اور یہ دونوں پانی مستثنیٰ ہیں اور یہ استثنار ایک حکمت غامضہ پر مشتمل ہے وہ یہ کہ پانی کی زیادتی صحت کے لئے مُضر ہے اور کھڑے ہو کر پینے میں زیادہ پیا جاتا ہے اس لئے شُربِ قائمًا کو مکروہ قرار دیا گیا برخلاف زمزم کے کہ اس کی تکثیر کا مضر ہونا تو درکنار عین مطلوب اور مفید ہے اور فضلِ طہور چونکہ عام طور پر بہت قلیل ہوتا ہے اس لئے اس کے شربِ قائمًا میں کثرت کا کوئی اندیشہ نہیں۔ اب اس حدیث کی سند میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دو شاگرد ہیں ابو حیہ اور عبد خیر دونوں کی روایت میں باہم کچھ الفاظ کا فرق ہے مگر مؤلف ابو اسحاق کے بجائے خالد بن علقمہ کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں۔ (۱۷ ذوالحجہ ۱۳۶۶ھ)

اَلدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْعِشْرُوْنَ

چونکہ اس روایت میں خالد بن علقمہ اور مالک بن عرفطہ کے ناموں میں کچھ اضطراب تھا اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمہ نے خالد بن علقمہ کو ترجیح دیتے ہوئے مالک بن عرفطہ کو شعبہ کی غلطی قرار دے دیا، اس طرح اس اضطراب کو ختم کر دیا ــــــ باب فی النضح بعد الوضوء: قاضی ابوبکر ابن عربی نے نضح کے چار معنی بتائے ہیں ۱ استنجاء بالماء ۲ استبراء ۳ صب الماء علی اعضاء الوضوء ۴ رشّ یعنی

چھڑکنا۔ اذا توضأ فانتضح اگر انتضاح کے پہلے معنی مراد لئے جائیں تو مطلب یہ ہوگا کہ جب تم وضو کا ارادہ کرو تو استنجار بالماء کر لیا کرو۔ دوسرے معنی کی بنار پر مطلب یہ ہوگا کہ جب تم وضو کا ارادہ کرو تو قصبۃ الذکر سے قطرات بول کے نکلنے سے اطمینان حاصل کر لیا کرو ان دونوں معنی کی بنار پر انتضاح قبل الوضوء ہوگا۔ تیسرے معنی مراد لینے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جب وضو کرو تو اعضائے وضو پر پانی بہایا کرو صرف مسح کی صورت پر اکتفار نہ کرو اس صورت میں انتضاح وضو کے ساتھ ساتھ ہوگا۔ چوتھے معنی کے پیش نظر مطلب یہ ہوگا کہ وضو سے فارغ ہونے کے بعد فرج پر پانی چھڑک لیا کرو۔ یہ انتضاح بعد الوضوء ہوگا۔ ابو داؤد صـ۲۲ پر ہے انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلّم بال ثم توضأ ونضح فرجہٗ اور ابن ماجہ صـ۳۶ میں ہے علّمنی جبرئیل الوضوء وامرنی ان انضح تحت ثوبی لما یخرج من البول بعد الوضوء ان دونوں روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ چوتھے معنی ہی زیادہ مناسب ہیں۔ اس انتضاح کی حکمت دفعِ وسوسہ بیان کی جاتی ہے۔ چونکہ عورتوں کا مخرجِ بول کشادہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے قطراتِ بول کے رُکنے کا امکان نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ حکم عورتوں کے لئے نہ ہوگا ـــــــ

باب فی اسباغ الوضوء: اسباغ کے معنی تکمیل کے ہیں جو درع پورے جسم کو ڈھانپ لے اس کو درع سابغ کہا جاتا ہے۔ وضو کے اندر اسباغ کے تین مرتبہ ہیں (۱) یہ کہ تمام اعضائے وضو کو ایک ایک مرتبہ دھویا جائے (۲) یہ کہ تمام اعضائے وضو کو تین تین مرتبہ مکمّل طور پر دھویا جائے (۳) یہ کہ مقدار مفروض سے کچھ آگے تک دھو لیا جائے جیسا کہ مسلم شریف صـ۱۲۷ج۱ اور نسائی صـ۲۵ پر ہے عن ابی حازم قال کنت خلف ابی ھریرۃ وھو یتوضأ للصلوٰۃ وکان یغسل یدیہ حتی یبلغ ابطیہ فقلت یا ابا ھریرۃ ما ھٰذا الوضوء فقال لی یا بنی فروخ انتم ھٰھنا لو علمت انکم ھٰھنا ما توضأت ھٰذا الوضوء سمعت خلیلی صلی اللہ علیہ وسلّم یقول تبلغ حلیۃ المؤمن حیث یبلغ الوضوء۔ لفظ الا حرف تنبیہ بھی ہو سکتا ہے اور حرف استفہام داخل علی النہی بھی ہو سکتا ہے۔ مگر قالوا بلیٰ کے ذریعہ جواب استفہام کا قرینہ معنی ثانی کی تائید کر رہا ہے بغیر سوال کے بات اوقع فی النفس نہیں ہوتی اس لئے طریقہ استفہام اختیار کیا گیا جس طرح القارعۃ ما القارعۃ میں بطریق استفہام تہویل وتخویف کو اوقع فی النفس کرتا ہے۔ یمحو اللہ اشکال یہ ہوتا ہے کہ خطایا من قبیل الاعراض

ہیں جو باقی رہنے والی نہیں ہیں اور خود ہی مٹ جاتی ہیں ان کا مٹانا تحصیل حاصل ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ کنایہ عن الغفران ہے یا یہ کہ صحائف اعمال میں سے ان کو مٹا دیا جاتا ہے۔ الدرجات درجہ بول کر مقام مراد لیا گیا ہے ورنہ تو درجہ کے معنی سیڑھی کے آتے ہیں۔ علی المکارہ، مکرہ کی جمع ہے یعنی ہر وہ چیز جو انسان پر شاق گذرے جیسے گرمی، سردی، بیماری اور تنگدستی وغیرہ احوال مختلفہ نفس پر شاق گذرتے ہیں۔ انتظار سے یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ ایک نماز پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں بیٹھا رہے اور یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ جب ایک نماز پڑھ کر مسجد سے نکلے تو دوسری نماز کی طرف دل لگا رہے جیسا کہ مسلم شریف ص ۳۳۱ ج ۱ پر حدیث ہے عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال سبعۃ یظلھم اللہ فی ظلہ یوم لاظل الا ظلہ الامام العادل وشاب نشأ فی عبادۃ اللہ عزوجل ورجل قلبہ معلق بالمسجد ورجلان تحابا فی اللہ اجتمعا علیہ وتفرقا علیہ ورجل دعتہ امرأۃ ذات منصب وجمال فقال انی اخاف اللہ ورجل تصدق بصدقۃ فاخفاھا حتی لا تعلم یمینہ ما تنفق شمالہ ورجل ذکر اللہ خالیًا ففاضت عیناہ۔ فذلکم اس کا مشار الیہ امر ثالث بھی ہو سکتا ہے اور مجموعہ بھی بتاویل مذکور مراد لیا جا سکتا ہے۔ الرباط دارالاسلام کی حفاظت کی خاطر سرحد پر پہرہ دینے کو رباط کہا جاتا ہے۔ یہ جہاد ہے اس کی بہت فضیلت ہے۔ حدیث میں ہے رباط یوم ولیلۃ خیر من الدنیا وما فیھا لیکن یہ رباط اور جہاد چند ماہ کا ہوتا ہے، دیگر اوامر و نواہی کی پابندی اور انتظار ہمیشہ پوری عمر رہتا ہے جو نفس پر بہت شاق گذرتا ہے اسی لئے اس کو مکرر لائے۔ جہاد کے لئے تو نفس بھی تیار ہو جاتے ہیں مگر یہاں تو ہر وقت نفس کے لئے جانکنی ہوتی ہے۔ مشہور ہے کہ ایک بزرگ کے نفس نے جہاد کی طرف رغبت اور تمنا کا اظہار کیا ان بزرگ نے فوراً سمجھ لیا کہ اوامر و نواہی اور مجاہدات سے بچنے کے لئے اس کی یہ خواہش ہے تو فرمایا کہ تجھ کو اسی طرح رگڑنا اور پامال کرنا ہے۔ اہل اللہ اپنے نفس کو بالکل اپنے سے جدا کر دیتے ہیں اپنے نفس کے دواعی کو خوب سمجھتے ہیں ہمارے نفوس کا حال تو ؎ من تو شدم تو من شدی من تن شدم تو جاں شدی ۔۔۔ تا کس نگوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری جیسا ہے۔ بہر حال وقت اور موقع کے لحاظ سے ہر چیز کی اہمیت ہوتی ہے اگر جہاد کا وقت آئے اور دشمن حملہ آور ہو تو اس وقت انتظار الصلوٰۃ اور ماں باپ کی اطاعت وغیرہ سب چیزوں سے افضل اور اہم

فرض جہاد ہی ہوگا۔ بعض حضرات نے اس کو آیتِ کریمہ یَاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْا کی تفسیر قرار دیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ رابطوا فی مساجدکم تو اس صورت میں رباط اصطلاحی یعنی جہاد مراد نہیں ہوگا، مگر صحیح یہی ہے کہ رباط سے رباط اصطلاحی یعنی رباط فی سبیل اللہ مراد ہے اس صورت میں زیدٌ اسدٌ کی طرح ان اعمال کو رباط فی سبیل اللہ کے ساتھ بطور مبالغہ تشبیہ دی گئی ہے۔

(۱۸ ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالْعِشْرُوْنَ

باب استعمال المندیل بعد الوضوء : خرقۃ ینشف : نشف کے معنی جذب کرنے کے آتے ہیں۔ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ہے کہ غسل اور وضو کے بعد کپڑے یا تولیے سے جسم کو خشک کرنا کیسا ہے اس سلسلہ میں امام ترمذی رحمہ اللہ نے دو روایتیں پیش کی ہیں مگر دونوں ضعیف ہیں۔ پہلی روایت میں ایک راوی ابومعاذ ضعیف ہے اور دوسری روایت میں رشدین بن سعد اور عبدالرحمن بن زیاد بن انعم افریقی دو راوی ضعیف ہیں۔ اس لئے ان روایات سے تمندل کو ثابت کرنا مشکل ہے اسی لئے بعض حضرات تو مطلقاً مکروہ قرار دیتے ہیں اور بعض حضرات وضو میں جائز اور غسل میں مکروہ قرار دیتے ہیں۔ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ بخاری شریف صفحہ ۴۰ پر حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے ثم اتی بمندیل فلم ینفض بھا اسی صفحہ پر دوسری روایت میں ہے فناولتہ خرقۃ فقال بیدہ ھکذا ولم یردھا ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خرقہ کو آپؐ نے قبول نہیں فرمایا۔ بخاری شریف کی یہ روایات ترمذی شریف کی روایات سے بہرحال قوی ہیں۔ ان روایات سے ترکِ تمندل کا ثبوت ہوتا ہے۔ دوسری وجہ ترکِ تمندل کی یہ بیان کی ہے کہ اس پانی کا آخرت میں وزن کیا جائے گا۔ اس لئے اس کو خشک کرنا اور اثرِ عبادت کو محو کرنا مناسب نہیں۔ سعید بن مسیب اور زہری کا یہی قول ہے۔ اب علماء کے اس کے اندر مختلف اقوال ہیں ۱ تمندل مستحب ہے ۲ ترکِ تمندل مستحب ہے ۳ ترکِ تمندل مکروہ ہے ۴ دونوں مباح ہیں ۵ سردی میں مستحب گرمی میں غیر مستحب ۶ غسل میں مندوب اور وضو میں غیر مندوب ہے۔ مگر چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس حدیث کو

حاکم[1] نے اپنے مستدرک میں بھی ذکر کیا اور ابو معاذ کی توثیق بھی کی ہے۔ اس حدیث کے پیشِ نظر فقہائے احناف قاضیخان، منیۃ المصلی اور شامی نے اس کو مندوب قرار دیا ہے۔ ترکِ تمندل کی مذکورہ روایات میں آپؐ کا قبول نہ فرمانا عدمِ استحباب کی دلیل نہیں کیونکہ ممکن ہے بغرض تبرید آپؐ نے قبول نہ کیا ہو۔ نیز ترکِ تمندل کی صورت میں جب اعضائے وضو ہوا سے خشک ہونے لگتے ہیں تو جا بجا پانی چھنے لگتا ہے جو بسا اوقات نماز کے خشوع میں مخل ہوتا ہے۔ اس لئے بھی راجح یہی ہے کہ مندیل سے اعضاء کو خشک کر لیا جائے۔ تاہم مبالغہ کرنا مناسب نہیں۔ قال حدثنا جریر: اس مقام پر ایک بحث یہ ہے کہ بعض اوقات اُستاذ ایک حدیث بیان کرکے بھول جاتا ہے تو اُستاذ کی تین حالتیں ہیں اگر اُستاذ کہے یرویہ عنی فلان وھو عندی کاذب تو حدیث غیر معتبر ہوگی اور اگر اُستاذ کہے نسیت ولکن ھو عندی صادق یا کہے تذکّر یا شاگرد پر اعتماد کرتے ہوئے شاگرد سے روایت کرتا ہے تو ان تمام صورتوں میں حدیث معتبر ہوگی اور اگر اُستاذ انکار کرے کہ میں نے یہ روایت تمہارے سامنے بیان نہیں کی اور شاگرد اصرار کر رہا ہے کہ آپ نے یہ روایت بیان کی ہے جیسا کہ امام محمد اور امام ابو یوسف کے درمیان یہی اختلاف ہوا تھا کہ امام محمد کا اصرار تھا کہ آپ نے یہ روایت بیان کی ہے مگر امام ابو یوسف برابر انکار کرتے رہے اس صورت میں بھی روایت کا اعتبار نہ ہوگا۔ لیکن واقعۂ مذکورہ میں حضرات علماء استثنائی طور پر امام محمد کی روایت کا اعتبار کرتے ہیں ـــــ باب مایقال بعد الوضوء: احسان فی الوضوء یہ ہے کہ تمام سنن و آداب کی رعایت رکھتے ہوئے وضو کرے۔ اشھد شہادت کا مطلب یہ ہے کہ یہ وضو خالصۃً لوجہ اللہ کیا گیا ہے۔ توّاب مبالغہ کا صیغہ ہے توبہ کا مطلب یہ ہے کہ معصیت[1] کو ترک کر دے۔ سابق[2] پر دل سے نادم اور پشیمان ہو۔ بوقتِ[3] توبہ فعل میں مبتلا نہ ہو۔ انسان کا نفس جو گناہوں کا خوگر

---

[1] مستدرک حاکم ص۱۵۴ ج۱ میں یہ حدیث اس طرح ہے عن ابی معاذ عن الزھری عن عروۃ عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کان لہٗ خرقۃ ینشف بھا بعد الوضوء ـ ابو معاذ ھذا ھو الفضل بن میسرۃ بصری روی عنہ یحییٰ بن سعید واثنیٰ علیہ وھو حدیث قد روی عن انس بن مالک وغیرہٖ ولم یخرجاہ ـ حاکم نے اس حدیث کے راوی ابو معاذ کی توثیق بھی کر دی لیکن ان کا نام فضل بن میسرہ بتایا۔ امام ترمذی نے سلیمان بن ارقم نام ذکر کیا ہے ممکن ہے امام ترمذی کو صحیح تحقیق نہ ہوئی ہو اسی وجہ سے غیر یقینی لفظ یقولون کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (سید مشہود حسن غفرلہٗ)

ہے اس کے لئے توبہ یا ہیں شرائط بہت مشکل ہے اس لئے دُعا کی ضرورت ہے کہ اللّٰھم اجعلنی من التوابین الخ اب اگر توبہ کی نسبت اللہ ربّ العزّت کی طرف کی جائے تو اس سے رحمت و مغفرت مراد ہوگی۔ اب جب کہ وضوء سے طہارت ظاہری اور توبہ سے طہارت باطنی حاصل ہوگئی تو اس کے لئے جنّت کے آٹھوں دروازے کُھل جائیں گے۔ اس پر ایک اشکال تو یہ ہے کہ آٹھوں دروازے کھلنے سے کیا فائدہ، داخل تو بہرحال ایک ہی سے ہونا ہے۔ جواب یہ کہ اس میں زیادتی احترام واکرام ہے۔ دوسرا اشکال یہ کہ ہم تو اس وقت دنیا میں مُقیّد ہیں داخل تو نہیں ہوسکتے اس لئے اس وقت کُھلنے سے کیا فائدہ! جواب یہ کہ فتحت ماضی سے مراد مضارع ہے یعنی تفتح، ماضی کا صیغہ تیقّن وقوع کی غرض سے لایا گیا ہے جس طرح وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ میں۔ دوسرا جواب یہ کہ اگر اسی وقت اس کو موت آجائے تو اس کو انتظار کی زحمت نہ ہوگی۔ (۱۹ر ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ السَّادِسُ وَالْعِشْرُوْنَ

قد خولف زید بن حباب: امام ترمذی رحمۃ اللہ یہاں سے اس حدیث کی سند پر کلام کرکے حدیث کو مضطرب قرار دینا چاہتے ہیں جو بالکل غلط ہے کیونکہ یہ حدیث مسلم شریف ص۱۲۲ میں اس سند کے ساتھ مذکور ہے زید بن الحباب نا معاویۃ بن صالح عن ربیعۃ بن یزید عن ابی ادریس الخولانی وابی عثمان عن جبیر بن نفیر بن مالک الحضرمی عن عقبۃ بن عامر الخ یہ سند بالکل صحیح ہے اس سند کے اندر معاویہ بن صالح کے دو اُستاذ ہیں ایک ربیعہ بن زید جن کی سند عن ابی ادریس الخولانی عن عقبۃ بن عامر عن عمر ہے۔ دوسرے ابوعثمان جن کی سند عن جبیر بن نفیر عن عقبۃ بن عامر عن عمر ہے۔ اب امام ترمذی علیہ الرحمہ نے پہلی سند سے تو عقبہ بن عامر کا واسطہ حذف کردیا اور دوسری سند کے اندر ابوعثمان کا عطف ابوادریس پر کرکے جبیر بن نفیر اور عقبہ بن عامر کے دونوں واسطے حذف کردیئے حالانکہ ابوعثمان کا عطف ربیعہ بن یزید پر ہے مزید برآں اس غلطی کا ذمہ دار زید بن الحباب کو بنا رہے ہیں حالانکہ مسلم شریف کی مذکورہ بالا سند زید بن الحباب ہی سے مروی ہے جو بالکل صاف اور بے داغ ہے۔ اب لامحالہ بقول امام نووی یہ غلطی خود امام ترمذی علیہ الرحمہ کی ہے یا اُن کے اُستاذ جعفر بن محمد کی ہے ——

ولا یصح یہ اسی وقت کہا جا سکتا ہے جب کہ مسلم شریف اور ابو داؤد کی حدیث سے صرفِ نظر کرلی جائے، لیکن جب مسلم شریف میں صحیح سند کے ساتھ حدیث موجود ہے تو امام ترمذی کا ولا یصح کہنا بھی غلط ہے۔ لم یسمع عن عمر شیئاً جب مسلم شریف میں عقبہ بن عامر کا واسطہ موجود ہے تو یہ اعتراض بھی غلط ہے ــــــ باب الوضوء بالمد: مُد ایک پیمانہ کا نام ہے۔ عرب میں خشک وتر تقریباً سب چیزیں پیمانہ سے بِکا کرتی تھیں۔ ایک صاع کے اندر چار مُد ہوتے ہیں اس پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ صاع کی مقدار میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک صاع کی مقدار آٹھ رطل ہے اور ایک رطل آدھ سیر کا ہوتا ہے اور امام ابویوسف علیہ الرحمہ کے نزدیک صاع کی مقدار پانچ رطل اور ایک تہائی رطل ہے اس حساب سے مُد ان کے نزدیک ایک رطل اور ایک تہائی رطل کا ہوا۔ مشہور یہ ہے کہ امام ابویوسفؒ نے مدینہ منورہ کے پانچ رطل ایک ثلث رطل کو دیکھ کر امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے رجوع کرلیا تھا، مگر اس واقعہ کی کوئی پختہ سند نہیں اسی وجہ سے علامہ ابن ہمام نے امام ابویوسفؒ صاحب کے رجوع کا انکار کیا ہے نیز یہ کہ اگر امام ابویوسفؒ رجوع فرمالیتے تو امام محمد رحمۃ اللہ یقیناً اس کا اپنی کتابوں میں ذکر کرتے اب بعض حضرات نے تطبیق یہ دی ہے کہ اہلِ مدینہ کے رطل کی مقدار زیادہ یعنی تیس استار تھی اور امام ابوحنیفہ کے عراقی رطل کی بیس استار تھی۔ اس حساب سے آٹھ رطل عراقی اور پانچ رطل اور ایک ثلث رطل مدنی دونوں کی مقدار ایک سو ساٹھ استار ہوگئی۔ اس طرح سے دونوں صاعوں کی ایک ہی مقدار ہوتی ہے اس لئے یہ صرف نزاعِ لفظی ہوا نہ کہ حقیقی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ آٹھ رطل کے صاع پر نسائی شریف ص۲۷ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں عن موسیٰ الجھنی قال أُتِیَ مجاھد بقدح حزرتہ ثمانیۃ ارطال فقال حدثتنی عائشۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یغتسل بمثل ھذا امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں بھی آٹھ رطل کی روایت نقل کی ہے۔ دوسرا مسئلہ تعیین وتوقیت کا ہے تو ائمہ مذاہب میں سب کا اس پر اتفاق ہے کہ بغیر اسراف وتقتیر کے حسبِ ضرورت کمی زیادتی کرسکتا ہے۔ چنانچہ نسائی شریف ص۲۶ پر امام نسائی نے ترجمہ قائم کیا ہے باب ذکر الدلالۃ علی انہ لا توقیت فی ذلک اس کے بعد حدیث نقل کی ہے عن عائشۃ قالت کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناء واحد وھو قدر الفرق چونکہ اس آخری جملہ قدر الفرق سے صرف تخمین اور انداز

ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس میں توقیت ضروری نہیں۔ فرق ایک پیمانہ ہے جو سولہ رطل کا ہوتا ہے۔

باب کراھیۃ الاسراف فی الوضوء: اگر پانی کی مقدار اتنی ہے کہ ایک ایک مرتبہ اعضائے وضو کو دھویا جا سکتا ہے تو تیمم جائز نہیں اس لئے کہ غسل مرۃً مرۃً جو فرض ہے اس کی ادائے گی متحقق ہو سکتی ہے ہاں اگر اصل فرض مرۃً مرۃً بھی ادا نہ ہو سکے تو تیمم جائز ہوگا۔ ولھان ولہ یولیہ سے ماخوذ ہے جس کے معنی شدتِ غم کی وجہ سے متحیر ہونے کے آتے ہیں۔ یہ اسم مصدر ہے معنی میں اسم فاعل کے یعنی لوگوں کی طہارت اور وضو میں وسوسہ ڈال کران کو متحیر کر دیتا ہے۔ فاتقوا وسواس الماء امام ترمذی علیہ الرحمہ اس جملہ سے ترجمۃ الباب کو اس طرح ثابت کر رہے ہیں کہ جب موسوس کے لئے اپنے وسوسہ میں اگر اسراف فی الماء کی اجازت نہیں اور فاتقوا وسواس الماء کہہ کر موسوس کو وسوسہ کی طرف ترک التفات کا حکم دیا گیا تو غیر موسوس کے لئے اسراف فی الماء بدرجۂ اولیٰ ناجائز ہوگا۔ اس طرح حدیث بطریق دلالۃ النص ترجمۃ الباب کے مطابق ہو گئی۔ باقی اگر کسی کو اتفاقی طور پر عدد غسل میں شک ہو گیا تو وہ اپنے اندازے کے مطابق عدد غسل کی تکمیل کر سکتا ہے۔ چنانچہ ردالمحتار ص۱۱۶ ج۱ میں ہے قولہ لطمانینۃ القلب لانہ امر بترک ما یریبہ الی مالا یریبہ وینبغی ان یقید ھذا بغیر الموسوس اما ھو فیلزمہ قطع مادۃ الوسواس عنہ وعدم التفاتہ الی التشکیک لانہ فعل الشیطان وقد امرنا بمعاداتہ ومخالفتہ و یؤیدہ ماسنذکرہ قبیل فروض الغسل عن التاتارخانیۃ انہ لو شک فی بعض وضوئہ اعادہ الا اذا کان بعد الفراغ منہ او کان الشک عادۃ لہ فانہ لا یعیدہ ولو قبل الفراغ قطعاً للوسوسۃ عنہ (۲۱ ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ السَّابِعُ وَالْعِشْرُوْنَ

باب الوضوء لکل صلوٰۃ: آیتِ وضو اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ کے اندر چونکہ حدث کی کوئی قید نہیں لگائی گئی جس سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ صرف قیام الی الصلوٰۃ ہی موجب للوضوء ہے جیسا کہ داود ظاہری اور بعض صحابہ کا مذہب ہے لیکن جمہور کا مذہب یہ ہے کہ قیام الی الصلوٰۃ مقید بقید الحدث ہے یعنی اگر حدث ہو تو قیام الی الصلوٰۃ کے وقت وضو واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اب ایک جماعت تو یہ کہتی ہے کہ کلما قمتم

إلى الصلوٰۃ وجب الوضوء کا حکم پہلے تھا بعد میں منسوخ ہوگیا جیسا کہ ابوداؤد شریف صـ۷ میں ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بالوضوء لکل صلوٰۃ طاھرا او غیر طاھر فلما شق ذلک علیہ امر بالسواک لکل صلوٰۃ ۔ مگر اس حدیث کو ناسخ کہنے پر ایک اعتراض تو یہ ہوتا ہے کہ خبرِ واحد کو ناسخ قرار دینا خلافِ اُصول ہے۔ دوسرے یہ کہ منطوقِ حدیث اس پر صاف دلالت کر رہا ہے کہ یہ حکم آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خاص تھا اور پھر مسواک کا حکم جو اس کے قائم مقام کیا گیا اس کا وجوب بھی آپؐ ہی کے ساتھ مخصوص تھا۔ اس لئے اس حدیث کو ناسخ قرار دینا درست نہیں۔ لہٰذا دوسرا صحیح جواب یہ ہے کہ آپؐ کے زمانہ سے لے کر اب تک تواترِ عملی اسی پر ہے کہ موجب للوضوء قیام الی الصّلوٰۃ بقید الحدث ہے اور اس تواتر کی بُنیاد فتح مکہ کے موقع پر خود سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک وضوء سے پانچ نمازوں کا ادا کرنا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے استفسار پر فرمانا کہ عمداً صنعتہٗ یا عمر (ترمذی صـ۱۰، ابوداؤد صـ۲۳) اب آپؐ کا یہ عمل صاف طور پر آیتِ قرآنی کی تفسیر کر رہا ہے کہ قیام الی الصلوٰۃ مقید بقید الحدث ہے پھر اسی وقت سے پوری اُمّت کا بھی علیٰ وجہ التواتر یہی عمل رہا۔ اس طرح خبرِ واحد سے آیت کا نسخ لازم نہیں آتا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں مُطلق قیام الی الصّلوٰۃ مراد نہیں ہے بلکہ قیام من النوم مراد ہے اور ظاہر ہے کہ قیام من النوم کے وقت انسان مُحدث ہوتا ہے جیسا کہ امام نسائیؒ نے اس آیت کی تاویل میں اذا استیقظ احدکم الحدیث کو ذکر کیا ہے۔ چوتھا جواب وہ ہے جو امام نووی و دیگر اکثر علماء نے دیا ہے کہ اگرچہ بظاہر قیام الی الصّلوٰۃ مطلق ہے مگر آیت کے آخر میں وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ کا قرینہ صاف بتلا رہا ہے کہ قیام الی الصّلوٰۃ مقید بقید الحدث ہے جس طرح وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ کے اندر قرینہ کی وجہ سے قیدِ نکاح کو ترک کر دیا گیا ہے۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ آیت میں جو حصر ہے وہ اضافی ہے یعنی اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ وضو کی فرضیت نماز کے علاوہ اور کاموں مثلاً کھانا کھانے وغیرہ کے لئے نہیں ہے بلکہ صرف قیام الی الصّلوٰۃ او ما فی معناہ کے لئے ہے جیسا کہ ترمذی شریف صـ۲۲ پر ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج من الخلاء فقرب الیہ طعام فقالوا الا ناتیک بوضوء قال انما امرت بالوضوء

اذا قمت الی الصّلوٰۃ ۔ عن الافریقی وھو اسناد ضعیف ، افریقیہ عراق کے اندر ایک شہر کا نام ہے اس اسناد میں چونکہ افریقی ضعیف ہے اس لئے یہ روایت ضعیف ہے۔ اہلِ حجاز کو مغربی اور اہلِ عراق کو مشرقی

کہا جاتا ہے چونکہ بنو اُمیہ جن کے مُعین اہلِ عراق بھی تھے ان کے مظالم کی وجہ سے اہلِ حجاز کے اندر ان کی طرف سے نفرت بیٹھ گئی تھی اس لئے ہشام بن عروہ جوکہ مدنی ہیں ان کے سامنے جب اس روایت کو پیش کیا گیا تو انھوں نے اسی تکدّر کے جذبہ کے تحت فرمایا کہ ھٰذا اسناد مشرقی ـــــ باب ماجاء انہ یصلی الصّلوات بوضوء واحد: روایات سابقہ سے چونکہ وضوء لکل صلوٰۃ ثابت ہو رہا تھا اس لئے مُصنّف اس باب میں آپؐ کے فعل سے ایک وضوء سے چند نمازوں کی ادائگی کو ثابت کر رہے ہیں، مگر اس حدیث میں اشکال یہ ہے کہ فتح مکّہ سے قبل غزوۂ خندق میں حضرت عمرؓ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک وضوء سے چند نمازیں ادا کرتے ہوئے دیکھ چکے تھے پھر کیوں تعجّب کیا۔ اس کا جواب تو یہ ہے کہ ممکن ہے غزوۂ خندق کا واقعہ یاد نہ رہا ہو یا پھر دونوں فعلوں کے مجموعہ پر تعجب کیا۔ تیسرا جواب یہ کہ غزوۂ خندق میں تو صرف تین قضاء نمازیں ایک ہی وقت میں پڑھی تھیں مگر فتح مکّہ کے موقع پر پانچ نمازیں اپنے اپنے وقت میں ایک ہی وضوء سے پڑھیں۔ فی الواقع ایسا آپؐ نے اس سے پہلے کبھی نہیں کیا تھا۔ نیز اتنے طویل وقت تک بقائے وضو بھی تعجب خیز امر تھا اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ان دونوں باتوں پر تعجب بجا ہے ـــــ باب وضوء الرجل والمرءۃ من اناء واحد: اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں ہیں۔ مرد کا فضل مرد کے لئے، عورت کا عورت کے لئے، عورت کا مرد کے لئے، مرد کا عورت کے لئے، ہر صورت کے اندر یا دونوں ساتھ ساتھ استعمال کریں گے یا علی التعاقب۔ جمہور علمائے اُمّت ان آٹھوں صورتوں کے جواز کے قائل ہیں۔ امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے مگر امام احمد اور اسحاق بن راہویہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ عورت اگر تنہائی میں استعمال کرے تو مرد کے لئے اس کے فضل سے غسل اور وضو ناجائز ہے۔ دلیل میں حکم بن عمرو کی روایت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھیٰ ان یتوضأ الرجل بفضل طھور المرأۃ (ابوداؤد ص۱۱) پیش کرتے ہیں۔ جمہور علماء اس کا ایک جواب تو یہ دیتے ہیں کہ یہ روایت ضعیف ہے دوسرے یہ کہ نہی تنزیہہ کے لئے ہے کیونکہ عورتوں پر عدمِ نظیف کا غلبہ ہے اس لئے تنہائی میں خوب بے لگام ہو کر پانی کو خراب کریں گی۔ برخلاف ساتھ کے کہ اوّلاً تو اس صورت میں خود بھی احتیاط کریں گی دوسرے یہ کہ مرد بھی روک تھام کر سکتا ہے۔ نیز یہ کہ ترمذی میں آگے باب الرخصۃ فی ذٰلک کے تحت جو روایت عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے کہ اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

فی جفنۃ فاراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضأ منہ فقالت یارسول اللہ انی کنت جنباً فقال ان الماء لایجنب یہ حدیث بالکل صحیح ہے نیز مسلم شریف ص۱۴۹ میں حدیث ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یغتسل بفضل میمونۃ۔ یہ روایات حکم کی روایت سے بہت زیادہ قوی ہیں۔ اس لئے دونوں کا فضلِ وضو دونوں کے لئے جائز ہے۔ باقی حمید حمیری کی روایت جو ابوداؤد ص۱۱ پر ہے کہ نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تغتسل المرءۃ بفضل الرجل او یغتسل الرجل بفضل المرءۃ - یہ امام احمد واسحاق کی دلیل اس لئے نہیں بن سکتی کہ اس میں عورت کے لئے فضلِ رجل کے استعمال کی بھی نہی ہے حالانکہ یہ بالاتفاق جائز ہے۔ باقی ساتھ ساتھ غسل اور وضو کی روایات ترمذی کی حدیث باب اور بخاری شریف ص۳۱ مسلم شریف ص۱۴۹،۱۴۸ اور ابوداؤد ص۱۱ پر ملاحظہ کرلیں۔ واضح رہے کہ پردہ اور حجاب کے قرینہ کے پیشِ نظر ایک ہی برتن سے ساتھ ساتھ غسل کرنے کی روایات کے اندر زوجین ہی مراد ہیں۔ جہاں تک نامحرم کے فضلِ طہور کے استعمال کا تعلق ہے تو سور کی طرح مظنۂ شہوت کی بنا پر یقیناً مکروہ ہے۔ (۲۲/ذوالحجہ ۱۳۹۸ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالْعِشْرُوْنَ

باب ماجاء ان الماء لا ینجسہ شیٔ: پانی کے مسئلہ میں اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر وقوعِ نجاست سے پانی کی طبیعت یعنی رقت وسیلان میں تبدیلی آگئی تو پانی نجس ہوجائے گا، اگر رقت وسیلان بدستور باقی ہے تو اصحابِ ظواہر کے نزدیک نجس نہ ہوگا۔ اب اگر وقوعِ نجاست سے رقت وسیلان باقی رہتے ہوئے پانی کے اوصافِ ثلاثہ (رنگ، بو، مزہ) میں تبدیلی آگئی تو امام مالک کے نزدیک پانی نجس ہوجائے گا ورنہ نہیں احناف وشوافع کہتے ہیں کہ اگر ماءِ جاری یا ماءِ راکد کثیر ہے تو نجس نہ ہوگا اور اگر قلیل ہے تو چاہے اوصافِ ثلاثہ میں سے کسی بھی وصف میں تبدیلی نہ آئی ہو پھر بھی وہ نجس ہوجائے گا۔ امام احمد کی ایک روایت امام مالک کے اور ایک ہمارے مطابق ہے۔ پھر احناف وشوافع کے درمیان کثیر وقلیل کی تحدید میں اختلاف ہوگیا۔ امام شافعی کے نزدیک مقدار قلتین کثیر اس سے کم قلیل ہے۔ امام اعظم کا مشہور مذہب عشر فی عشر ہے مگر بعد التفتیش یہ معلوم ہوا کہ امام اعظم علیہ الرحمہ اس کو رائے مُبتلا بہ

کے سپرد کرتے ہیں اور عشرفی عشر کی حقیقت صرف یہ ہے کہ امام محمد علیہ الرحمہ سے جب ان کے شاگرد نے ماءکثیر کی مقدار کے متعلق سوال کیا تو انھوں نے فرمایا کصحن مسجدی ھٰذا۔ اب جب مسجد کے صحن کی پیمائش کی گئی تو وہ عشرفی عشر نکلا۔ سہولتِ عامہ کی غرض سے امام محمد رحمۃ اللہ کے اسی فتویٰ پر علمائے احناف کا فتویٰ اور عمل ہے۔ دوسری روایت امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کی یہ ہے کہ پانی کی ایک جانب حرکت سے دوسری جانب حرکت ہوجائے تو قلیل ورنہ کثیر۔ اب حرکت کے اندر تین قول ہیں حرکت بالید، حرکت بالوضو، حرکت بالاغتسال امام کرخی وغیرہ حضرات تو حرکتِ اغتسال کو ترجیح دیتے ہیں اور صاحبِ محیط کے نزدیک حرکتِ وضو راجح ہے۔ اسی پر علامہ ابنِ عابدین نے ردالمحتار صہ ۱۴۱ ج ۱ میں فتویٰ دیا ہے۔ صاحبِ شرح وقایہ نے عشرفی عشر پر کنویں کے مسئلہ سے استدلال کیا ہے۔ اس کو بحرالرائق نے رد کردیا ہے۔ اس لئے اب عشرفی عشر کی بُنیاد صرف امام محمد علیہ الرحمہ کا فتویٰ ہے۔ اگرچہ خود امام محمد صاحب نے اس سے رجوع کرلیا تھا جیسا کہ ردالمحتار صہ ۱۴۱ میں ہے۔ تاہم بعد والے علماء نے سہولتِ عامہ کی غرض سے اسی کو اختیار کرلیا۔ بہرحال اس باب کی حدیث الماء طہور لاینجسہٗ شیٔ اصحاب ظواہر کا مستدل ہے۔ امام مالک علیہ الرحمہ اپنے مذہب احد اوصافہ الثلاثہ کے تغیر پر ابنِ ماجہ صہ ۴۰ میں جو اس حدیث میں الا ما غلب علیٰ ریحہٖ وطعمہٖ ولونہٖ کی زیادتی ہے اس سے استدلال کرتے ہیں۔ یہ حدیث بئرِ بضاعہ کے متعلق ہے۔ مدینہ منورہ کے علاقہ میں شیریں پانی کے سات کنویں تھے ان میں سے بئرِ رُومہ[1] کا پانی سب سے زیادہ شیریں تھا اور آج تک ویسا ہی ہے اس کنویں کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ترغیب دلانے پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایک یہودی سے خرید کر مسلمانوں کے لئے وقف کردیا تھا۔ بئرِ اریس[2] اس کو بئرِ خاتم بھی کہتے ہیں کیونکہ اس میں حضرت عثمانؓ کے ہاتھ سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی انگشتری گر گئی تھی۔ بئرِ حاء[3]، بئرِ سعہن[4]، بئرِ غرس[5]، بئرِ بصّہ[6]، بئرِ بضاعہ۔ بئرِ بضاعہ[7] چونکہ سب سے قریب تھا اس لئے اسی کا پانی زیادہ تر استعمال میں آتا تھا۔ چنانچہ ابوداؤد صہ ۹ میں ایک روایت کے الفاظ ہیں انتوضأ دوسری روایت میں ہے یستقی لک یعنی آپؐ کو بئرِ بضاعہ کا پانی پلایا جاتا ہے۔ نتن سے مراد انسانی نجاست ہے۔ واضح رہے کہ اس حدیث کو اور قلتین والی حدیث کو نہ تو شیخین نے ذکر کیا اور نہ امام ترمذیؒ نے ان کی تصحیح کی۔

(۲۳ ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ التَّاسِعُ وَالْعِشْرُوْنَ

ان الماء طھور لا ینجسہ شئ ای ھٰذا الماء الّذی تسئلونہٗ لا ینجسہ شئ : مطلب یہ کہ الف لام عہد خارجی کا ہے، مگر ابنِ ماجہ ص۳۰ کی روایت میں سوال مذکور نہیں، جس سے یہ دھوکہ ہوتا ہے کہ الف لام استغراق یا جنس کا ہے حالانکہ ایسا نہیں۔ اسی طرح ابنِ ماجہ میں حیاض بین المکۃ والمدینۃ کے متعلق دو روایتیں ذکر کی گئی ہیں تو ان میں بھی مخصوص پانی مراد لیا جائے گا۔ اس لئے اصحابِ ظواہر اور امام مالکؒ کا اس مختصر روایت سے تمام پانیوں کی طہارت پر استدلال درست نہیں کیونکہ قرینۂ سوال اس کی دلیل ہے کہ مخصوص پانی مراد ہے۔ نیز یہ کہ ابنِ ماجہ کی اس مختصر روایت میں رشدین بن سعد ہیں جو ضعیف ہیں اس لئے روایت بھی ضعیف ہوگی۔ امام احمد نے اگرچہ اس کی تصحیح کی ہے، مگر ابن بطال وغیرہ دیگر محدثین نے اس روایت کی تضعیف کی ہے۔ شیخین نے بھی اس کی تخریج نہیں کی۔ علاوہ ازیں اس کی سند میں بھی اضطراب ہے۔ اس کے اندر عبید اللہ جو راوی ہیں ان کے نام اور ولدیت کے متعلق پانچ قول ہیں۔ عبید اللہ[۱] بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج، عبید اللہ[۲] بن عبد الرحمٰن بن رافع بن خدیج، عبد اللہ[۳] بن عبد الرحمٰن بن رافع بن خدیج، اب بعضوں نے یہ کہا ہے کہ عبید اللہ اور عبد اللہ دو الگ الگ شخصیتیں ہیں، بعضوں نے کہا کہ ایک ہی شخصیت ہے۔ دونوں صورتوں میں تقریب التہذیب میں حافظ ابنِ حجر عسقلانیؒ نے مستور الحال کہا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب یہی بات محقق نہیں کہ یہ ایک شخصیت ہیں یا دو تو ان کے حالات کا صحیح علم کیسے ہو سکتا ہے۔ چوتھا[۴] قول عبید اللہ بن عبد الرحمٰن، پانچواں[۵] قول عبد الرحمٰن بن رافع بن خدیج۔ ابنِ مندہ نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج کو مجہول کہا ہے۔ پھر اس روایت کے اکثر راوی مستور الحال اور ولید بن کثیر خارجی ہے، اگرچہ محدثین ان کی حدیث کو قبول کر لیتے ہیں۔ بہرحال اس حدیث کی سند میں اضطراب اور ضعف ماننا پڑے گا، جہاں تک متنِ حدیث کا تعلق ہے تو اولاً تو ہم عرض کر چکے ہیں کہ اس میں الف ولام عہدِ خارجی کا ہے اس لئے اس کا حکم تمام پانیوں کو عام نہیں ہے۔ ثانیاً یہ کہ اس کے پانی سے بہت سے باغوں کو سیراب کیا جاتا تھا اس لئے یہ ماءِ جاری کے حکم میں ہونے کی وجہ سے نجس نہ ہوتا تھا۔ شوافع کے نزدیک بھی قلتین سے زیادہ ہونے کی وجہ سے یہ ماءِ کثیر ہے اس لئے

ابوداؤد نے احناف و شوافع دونوں ہی کی تردید شروع کردی، چنانچہ فرماتے ہیں کہ میں نے قتیبہ بن سعید سے سُنا کہ وہ کہتے تھے میں نے بئر بضاعہ کے قیم سے اس کی گہرائی کے متعلق سوال کیا تو اس نے بتلایا کہ زیادہ سے زیادہ ناف تک اور کم سے کم عورت تک اس میں پانی ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ کنویں کی گہرائی کچھ زیادہ نہیں ہے، پھر ابو داؤد فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی چادر کنویں پر پھیلا کر جب ناپا تو اس کی چوڑائی چھ ذراع نکلی۔ پھر فرماتے ہیں کہ میں نے باغ والے سے پوچھا کہ قدیم بنا ہیں اب تک کوئی تغیر تو نہیں ہوا، تو اس نے جواب دیا کہ کوئی تغیر نہیں ہوا۔ پھر فرماتے ہیں کہ میں نے اس میں پانی کو متغیر اللون دیکھا۔ ابوداؤد کا منشا اس تقریر سے یہ ہے کہ بئر بضاعہ اپنی چوڑائی اور گہرائی کے لحاظ سے احناف و شوافع دونوں میں سے کسی کے مذہب پر ماء کثیر کے حکم میں نہیں آتا۔ مطلب یہ ہے کہ جب اتنا مختصر سا کنواں وقوعِ نجاست سے نجس نہیں ہوا تو امام مالک اور اصحاب ظواہر کے مذہب کو صحیح ماننا پڑے گا۔ لیکن ابوداؤد کی یہ سب باتیں محلِ نظر ہیں کیونکہ حضرات محدثین جب حدیث مرسل کو قابلِ احتجاج نہیں مانتے تو یہاں تو قیم سے لے کر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ تک کی ساری سند محذوف ہے، تو قیم کا یہ بے سند قول کس طرح قابلِ حجت ہو سکتا ہے۔ پھر سوال یہ کہ یہ قیم ثقہ تھا یا غیر ثقہ اس کا نام، کنیت، ولدیت وغیرہ سب مجہول ہے نیز یہ کہ اس قسم کے ملازم، دربان یا محافظ بہت کم پڑھے لکھے ہوتے ہیں، ان کو تاریخی حقائق سے کیا دلچسپی، سوال کرنے پر اپنے عقل و قیاس سے جواب دے دیتے ہیں۔ ایسی شخصیت کی بے سند بات کو سند بنا کر احناف و شوافع کے مقابلہ میں پیش کیا جائے یہ کہاں کا انصاف ہے۔ پھر یہ کہ یہ واقعہ زمانۂ نبوت سے تقریباً ڈھائی سو سال کے بعد کا ہے، اتنے طویل عرصہ میں بہت کچھ تغیرات ہو جاتے ہیں خصوصاً جب کہ بنا رخام اور کچی ہو نیز یہ کہ پانی کو جب متغیر اللون دیکھا تو الا ما غیر لونہ او طعمہ او ریحہ سے بئر بضاعہ کے پانی کے متعلق استدلال غلط ہو جاتا ہے۔ رہا مساحت کا معاملہ اگر اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو نفی پر شہادت اصولاً غلط ہے۔ باقی کنویں کے جاری ہونے کی صورت اس طرح ممکن ہے کہ سوتوں سے جتنا پانی روزانہ نکلتا ہے وہ روزانہ سب کھینچ کر نکال دیا جاتا تھا ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کو ماء جاری کا حکم دیا جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ سوال کا مقصد یہ نہیں کہ حیض کے کرسف کتوں کے گوشت اور پاخانہ وغیرہ نجاستیں فی الحال کنویں میں پڑی ہیں اس کے باوجود

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم جیسی نظیف الطبع شخصیت اس کو وضو اور پینے کے لئے استعمال کریں یہ قطعاً ناممکن ہے اور جواب میں ارشاد فرمائیں کہ ان الماء طهور لاینجسہ شئ حالانکہ یہ مشاہدہ ہے کہ ایک چوہا اگر کنویں میں سڑ جائے تو پورا پانی متعفن ہو جاتا ہے اور یہاں اتنی نجاستوں کے باوجود نہ کسی قسم کا تعفن ہے نہ لون وطعم میں کوئی تبدیلی یہ فہم سے بالاتر ہے۔ اس لئے لامحالہ سوال کی اس طرح توجیہ کرنی پڑے گی کہ کنویں کی صفائی سے قبل یہ سب چیزیں اس میں ڈالی جاتی تھیں، مگر صفائی کے وقت کنویں سے یہ تمام گندگیاں نکال کر اس کا گندہ پانی بھی نکال دیا گیا تاہم اس کی دیواروں اور اندر کی کیچڑ کی دھلائی نہ ہو سکنے کی وجہ سے صحابہ کرام کو یہ شبہ ہوا کہ آئندہ جتنا پانی آئے گا وہ سب دیواروں سے اور کیچڑ سے لگ کر ناپاک تو نہیں ہو جائے گا۔ اس شبہ کے ازالہ کی غرض سے آپ نے ان الماء طهور لاینجسہ شئ ارشاد فرمایا۔ مطلب یہ ہے کہ کنویں کی طہارت قیاسی نہیں بلکہ استحسانی ہے۔ ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ یہ کنواں نشیب میں واقع تھا، برسات میں سیلاب اس پر سے گذرتا تھا، کچھ نجاستیں سیلاب میں آتیں کچھ لوگ بھی ڈال دیتے تھے یہ سبھی سیلاب میں بہہ جاتی تھیں۔ انقطاعِ سیلاب پر پھر کنویں کا پانی استعمال کیا جاتا تھا۔ اس پر صحابہؓ نے سوال کیا کہ کنویں کا پانی اس صورت میں نجس تو نہیں ہو گیا تو جواباً آپؐ نے ان الماء طهور لاینجسہ شئ ارشاد فرمایا۔ (۲۴ ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّلٰثُوْنَ

باب منه اٰخر: یہ باب امام شافعی اور اس سے پہلا مالکیہ کے اور اس کے بعد والا باب احناف کے مذہب کے مطابق ہے۔ حضرات شوافع کے نزدیک چونکہ پانی بقدر قلتین کثیر ہے جس کی سند میں حدیث قلتین کو پیش کرتے ہیں۔ اس کے جواب میں احناف تین طرح سے اعتذار پیش کرتے ہیں اوّل یہ کہ اس کی سند میں اضطراب ہے اس لئے کہ اس میں عبید اللہ راوی کے نام میں بہت اختلاف ہے، چنانچہ ابوداؤد ص۹ میں عبید اللہ اور عبد اللہ دونوں نسخے ہیں، دارقطنی اور نسائی میں بھی دونوں نسخے ہیں بایں ہمہ یہ مستور الحال ہیں یعنی ان کی ثقاہت اور عدم ثقاہت کا حال کچھ معلوم نہیں۔ علاوہ ازیں اس حدیث کے تین اور راوی متکلم فیہ ہیں۔ ولید بن کثیر خارجی، محمد بن اسحاق مدلس یعنی ان کا معنعن غیر معتبر مسند معتبر ہے۔ محمد بن جعفر

ان الزبیر کے متعلق ابوداؤد میں ہے کہ عثمان اور حسن بن علی محمد بن عباد بن جعفر سے نقل کرتے ہیں۔ اب ان دونوں کو اگر عبداللہ اور عبیداللہ دو میں ضرب دیا جائے تو چار سندیں ہو جاتی ہیں۔ محمد[۱] بن جعفر بن الزبیر عن عبیداللہ۔ محمد[۲] بن جعفر بن الزبیر عن عبداللہ۔ محمد[۳] بن عباد بن جعفر بن الزبیر عن عبیداللہ۔ محمد[۴] بن عباد بن جعفر بن الزبیر عن عبداللہ۔ اب ابوداؤد کی ترجیح و تصویب میں بھی دو نسخے ہیں، ایک نسخے کی بنا پر محمد بن عباد اور دوسرے نسخے کی بنا پر محمد بن جعفر صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے ابوداؤد کی یہ ترجیح اور تصویب بھی مبہم ہو گئی۔ حافظ ابن حجر عسقلانی کی تحقیق یہ ہے کہ پہلی اور چوتھی دو سندیں صحیح ہیں دوسری تیسری دونوں وہم ہیں، مگر اس میں بھی اشکال یہ ہے کہ محمد بن جعفر کی شخصیت تو متعین ہے مگر محمد بن عباد کون ہیں، یہ مجہول ہیں۔ اس لئے ان کی تعیین و تشخیص لازم ہے۔ دوسری بات یہ کہ اس حدیث کو عاصم بن منذر سے حماد بن سلمہ اور حماد بن زید دونوں نے روایت کیا ہے۔ حماد بن سلمہ مرفوعاً اور حماد بن زید موقوفاً روایت کرتے ہیں۔ ابوداؤد نے اگرچہ ترجیح نہیں دی مگر دارقطنی نے روایتِ موقوفہ کو ترجیح دی ہے، جس کا یہ مطلب کہ قولِ صحابی ہے بہرحال انھیں اختلافات اور اضطرابات کی وجہ سے نہ حضرات شیخین نے اس کی تخریج کی نہ ہی امام ترمذی نے اس کی تصحیح و تحسین کی۔ اب باوجود ان تمام کمزوریوں کے بعض[۱] حضرات محدثین کا اس کو علیٰ شرط الشیخین، علیٰ شرط مسلم کہہ کر تصحیح کرنا انتہائی تعجب خیز اور حیرت انگیز امر ہے۔ دوسرا اضطراب متن میں ہے کسی روایت میں قلتین کسی میں ثلاثاً کسی میں اربعاً حتیٰ کہ اربعین قلہ تک کے الفاظ ہیں۔ ان میں کس کو کس دلیل سے ترجیح دی جائے گی۔ نیز لم یحمل الخبث اور لم ینجس دونوں لفظ منقول ہیں۔ لم یحمل الخبث کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دو قلہ پانی نجاست کا تحمل نہیں کر سکتا یعنی نجس ہو جائے گا۔ دوسرا مطلب یہ کہ نجاست کو اپنے اوپر غالب نہ ہونے دے گا بلکہ اندر ہلاک کر دے گا یعنی نجس نہ ہوگا۔ عین ممکن ہے کہ روایت کے الفاظ لم یحمل الخبث ہوں اور پہلا مطلب مراد ہو مگر راوی نے دوسرا مطلب مراد لے کر اس کو روایت بالمعنی کے طور پر لم ینجس کہہ دیا ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے

---

[۱] فالعجب من الذین یحکمون علیٰ ھٰذا الحدیث بالصحۃ من المحدثین کیف یحکمون علیہ بکونہ صحیحاً علیٰ خلاف اصولھم فان الصحۃ درجۃ رفیعۃ لا یبلغھا الا بعد تحقق جمیع اجزاءھا وشروطھا۔ (بذل المجہود ص۴۳)

کہ دو قلّہ پانی فی الواقع اپنے اندر نجاست کو ہلاک کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ تیسرا اضطراب معنوی ہے کہ قلّہ کے معنی اور اس کی مقدار متعیّن کی جائے۔ قلّہ کے معنی پہاڑ کی چوٹی ہر چیز کا بالائی حصہ، کوہان، بڑا گھڑا، چھوٹا گھڑا، خابیہ وغیرہ آتے ہیں۔ اب اگر ترجیح بلا مرجّح کے طور پر خابیہ مراد لے لی جائے تو اُس کی مقدار کو مُتعین کرنا ضروری ہے۔ یہ کہنا کہ جابیہ یعنی مٹکے سے وہ مٹکا مراد ہے جس میں سو رطل پانی آتا ہو تو اس کی کیا دلیل ہے۔ اسی طرح امام ترمذی کا پانچ مشک کہنا یہ بھی محتاجِ دلیل اور محتاجِ تعیین ہے کہ پانچ مشکیں کس سائز اور کس مقدار کی مراد ہیں۔ بعضوں نے قلال ہجر مراد لئے ہیں، مگر یہ بھی محتاجِ دلیل ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس حدیث میں اس قدر کمزوریاں اور اضطرابات ہوں اس کو معرضِ استدلال میں پیش کرنا کہاں کا انصاف ہے۔ اسی وجہ سے علامہ ابن قیم[1] نے لکھا ہے کہ حدیثِ قلّتین سے احتجاج پندرہ چیزوں کے ثبوت پر موقوف ہے جن کا ثابت کرنا بہت مشکل ہے۔ علاوہ ازیں اس حدیث کا تعلق عموم بلویٰ سے ہے باوجود اس کے صحابہ میں سے صرف عبد اللہ بن عمرؓ اور ان کے تلامذہ میں سے صرف عبید اللہ اور عبد اللہ ہی روایت کرتے ہیں باقی نافع، سالم، ایوب، سعید بن جبیر وغیرہ جو تلامیذ ہیں ان میں سے کوئی بھی اس کو روایت نہیں کرتا۔ یہ امر یقیناً روایت میں قدح پیدا کرتا ہے۔ بایں ہمہ یہ حدیث احادیث صحیحہ کے معارض ہے جیسا کہ اگلے باب میں انشاء اللہ بیان کیا جائے گا۔ بہر حال حدیثِ قلّتین ضعیف ہے خود شوافع میں سے امام غزالی نے، ابن عبد البر، قاضی اسمٰعیل بن اسحاق، ابن العربی، علی بن المدینی، حافظ

---

[1] قال ابن القيم في تهذيبه الاحتجاج بحديث القلّتين مبنى على ثبوت عدة مقامات الاول صحة سنده الثاني ثبوت وصله وان ارساله غير قادح الثالث ثبوت رفعه وان وقف من وقفه ليس بعلة الرابع ان الاضطراب الذى وقع فى سنده لا يوهنه الخامس ان القلّتين مقدرتان بقلال هجر السادس ان قلال هجر متساوية المقدار ليس فيها كبار وصغار السابع ان القلة مقدرة بقربتين حجازيتين وان قرب الحجاز لا يتفاوت الثامن ان المفهوم حجة التاسع انه مقدم على العموم العاشر انه مقدم على القياس الجلى الحادى عشر ان المفهوم عام فى سائر صور المسكوت الثانى عشر ان ذكر العدد خرج مخرج التحديد والتقييد الثالث عشر الجواب عن المعارض ومن جعلهما خمسمأة رطل احتاج الى مقام رابع عشر وهو انه يجعل الشئ نصفا احتياطا ومقام خامس عشر ان ما وجب به الاحتياط صار فرضا -

(من حاشية الكوكب الدرى ص۴۲)

ابن تیمیہ، ابن قیم۔ ان سبھی حضرات نے اس کی تضعیف کی ہے۔ اب چونکہ جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے اس لئے اس کی تضعیف اس کی تصحیح پر راجح اور مقدم ہوگی۔ حدیث کی باب سے مناسبت ظاہر ہے کہ جب جانور تالابوں میں داخل ہوتے ہیں تو یقیناً بول و براز بھی کرتے ہیں جس کے جواب میں اذا کان الماء قلتین الخ فرمایا گیا۔

باب کراھیۃ البول فی الماء الراکد: یہ باب بظاہر احناف کی موافقت میں لائے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ ماء راکد جو اتنی مقدار میں ہے کہ اس کے اندر داخل ہوکر انسان غسل کرسکتا ہے جیسا کہ مسلم شریف[۱۳۸] میں ہے یغتسل فیہ تو یہ مقدار قلتین سے یقیناً زائد ہوگا کیونکہ قلتین پانی اتنا نہیں ہوسکتا کہ اس کے اندر داخل ہوکر انسان غسل کرسکے نیز یہ کہ یہ ماء کثیر بھی نہ ہوگا جو ماء جاری کے حکم میں ہو ورنہ تو اس کو ماء راکد نہ کہا جاتا۔ اب ایسے پانی کو وقوعِ نجاست سے نجس قرار دینا شوافع اور مالکیہ دونوں کے مذہب کے خلاف ہے۔ شوافع کے خلاف تو اس لئے کہ قلتین سے زائد ہونے کے باوجود اس کو نجس قرار دیا گیا اور مالکیہ کے خلاف اس لئے کہ اس کو نجس قرار دینے میں تغیرِ اوصاف کی کوئی قید ذکر نہیں کی گئی۔ اس لئے یہ دونوں حضرات یا تو نہی کو تنزیہہ کے لئے لیتے ہیں یا پھر شوافع قلتین سے کم پر اور مالکیہ تغیرِ اوصاف پر محمول کرتے ہیں، مگر ان حضرات کی یہ تاویلیں بالکل خلافِ اصل اور نہایت کمزور ہیں کیونکہ مفروض یہ ہے کہ یہ پانی قلتین سے زائد اور تغیرِ اوصاف سے محفوظ ہے اس لئے نہی یقیناً تحریم کے لئے ہوگی نیز یہ کہ نہی میں اصل تحریم ہی ہے تنزیہہ کے لئے لینا خلافِ اصل ہے، لیکن احناف کے مذہب کے مطابق ماء کثیر نہ ہونے کی وجہ سے نہی عن البول فی الماء الراکد تحریم کے لئے ہوگی اور پانی بھی نجس ہوجائے گا۔ علاوہ ازیں مستیقظ من النوم کی حدیث میں توہمِ نجاست کی بناء پر غمس الید فی الاناء سے نہی اور سورِ کلب کے بارے میں فلیرقہ کا لفظ مالکیہ اور شافعیہ دونوں پر حجت ہے کیونکہ بغیر کسی تحدید اور بغیر کسی تغیرِ اوصاف کی قید کے ان احادیث میں نجاستِ ماء کا حکم لگایا گیا ہے۔ برخلاف احناف کے کہ ان کے نزدیک یہ ماء قلیل ہے جس کا نجس ہوجانا یقینی ہے۔ نیز یہ کہ دارقطنی نے بطریق ابن سیرین، ابن ابی شیبہ نے بطریق عطاء، امام طحاوی نے صحیح سند کے ساتھ بطریق ہشیم و عمرو بن دینار، بیہقی نے بطریق قتادہ حبشی کے بئرِ زمزم میں گر کر مرجانے کے واقعہ کو ذکر کیا ہے کہ عبداللہ بن الزبیر اور عبداللہ بن عباس نے (بمحضر من الصحابہ) ایک شخص کو کنوئیں میں اتار کر

حبشی کی لاش نکلوائی اس کے بعد پورے پانی کے نکالنے کا حکم دیا جب کنویں کے سوتوں سے پانی زیادہ آنے لگا تو سوتوں کو کپڑوں وغیرہ سے روکنے کی کوشش کی مگر حجرِ اسود کی طرف کا سوت بڑی شدّت کے ساتھ جاری رہا تو حضرت عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ بس اب پانی مت نکالو پہلے بتلایا جا چکا ہے کہ یہ واقعہ بہت سی سندوں کے ساتھ منقول ہے اگرچہ بعض میں انقطاع ہے مگر امام طحاوی نے اس کو صحیح سند کے ساتھ نقل کیا۔ دوسرے طُرق بھی یقیناً اس کے مؤید ہیں۔ یہ واقعہ بھی احناف کی دلیل ہے کہ بئرِ زمزم میں قلّتین سے کہیں زیادہ پانی ہونے کے باوجود موتِ حبشی کی وجہ سے اس کو نجس قرار دے کر پانی نکالنے کا حکم دیا۔ اس پر اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ سفیان بن عیینہ کہتے ہیں میں ستّر سال تک مکّہ میں رہا مگر میں نے یہ واقعہ کسی سے نہیں سُنا۔ امام شافعی صاحبؒ فرماتے ہیں اگر یہ واقعہ صحیح ہے تو اس کو تنظیف پر محمول کیا جائے گا۔ جہاں تک سفیان بن عیینہ کا تعلق ہے تو اوّلاً تو وہ مکّہ میں صرف پینتیس سال رہے سبعین کسی راوی نے تکثیراً کہہ دیا ہوگا۔ دوسرے یہ کہ سفیان بن عیینہ کا عدمِ سماع اس واقعہ کی واقعیت کے بُطلان کی دلیل نہیں بن سکتا۔ نیز یہ کہ عدمِ سماع عدمِ نفس کو مستلزم نہیں۔ تیسرے یہ کہ مُثبت و نافی میں مُثبت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ بہرحال احناف کے نزدیک چونکہ تحدید پر کوئی مضبوط اور مستحکم دلیل نہیں ہے اس لئے امام صاحبؒ نے یہ مسئلہ رائے مبتلیٰ بہ کے سپرد کر دیا ہے۔ (۲۵ ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالثَّلٰثُوْنَ

اب اس حدیث میں ثم یتوضأ کو مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں ای لا تبل فی الماء الراکد ثم تتوضأ منہ اس صورت میں ثم استبعاد اور تقبیح کے لئے ہوگا۔ بعض نے اس کا لا یبولن کے محل پر عطف کر کے مجزوم پڑھا ہے یہ دونوں اعراب اپنی جگہ صحیح ہیں باقی ثم کو واؤ صرف کے معنی میں لے کر لا تاکل السمك وتشرب اللبن کی طرح منصوب پڑھنے میں بول و توضی کے مجموعہ کی نہی ہوگی حالانکہ بول فی الماء الراکد منفرداً بھی ناجائز اور ممنوع ہے اس لئے منصوب پڑھنا خالی از عبث نہیں ـــــــــ

باب فی ماء البحر انہ طہور :۔ سمندر کے پانی سے وضو کرنے میں صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو جو اشکال باعثِ تردّد ہوا اس کے متعلق حضرات علماء نے مختلف توجیہات بیان کی ہیں ۱ یہ

کہ قرآن پاک میں ارشاد فرمایا گیا ہے وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا اب چونکہ سمندر کا پانی نازل من السمآء نہیں ہے تو ممکن ہے یہ طہور یعنی مُطہر نہ ہو ② نیز یہ کہ اس کے اوصاف یعنی مزہ اور رنگ میں بھی تغیر یعنی شوریت ہے جس کی بناء پر اس کو پیا بھی نہیں جاتا اس وجہ سے بھی اس کے طہور ہونے میں تردد ہوا۔

③ ابوداؤد ص ۳۳۶/۱ میں ہے قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لا یرکب البحر الاحاج او معتمر اوغازی فی سبیل اللّٰه فان تحت البحر ناراً اسی طرح قرآن پاک میں وَالْبَحْرِ الْمَسْجُوْرِ، وَاِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ، ان ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ بحر مظہر غضبِ الٰہی ہونے والا ہے پھر ابتدائے اسلام میں مامست النار سے وضو کی ممانعت تھی اور نیچے آگ ہونے کی وجہ سے سمندر کا پانی بھی ماست النار میں داخل ہے۔ کہا جاتا ہے اجزاء ناریہ سمندر میں آج بھی موجود ہیں، بجلی وغیرہ اس کی علامت ہیں۔ ان وجوہات کے پیشِ نظر جب صحابۂ کرام کو سمندر کے پانی سے وضو کرنے میں تردد ہوا تو بارگاہِ رسالت میں سوال کیا۔ جواباً آپؐ نے هوالطهور ماءهُ الحل میتته ارشاد فرمایا صرف نَعَمْ سے بھی آپؐ جواب دے سکتے تھے مگر نَعَمْ کے ساتھ جواب دینے میں قرینۂ سوال کے پیشِ نظر صرف ضرورت کے وقت ہی اس سے وضو کی اجازت مفہوم ہوتی، لیکن اوتیت جوامع الکلم یعنی کلام کا نہایت مختصر اور فصیح وبلیغ ہونا اور اس کا معانی کثیرہ پر مشتمل ہونا یہ آپؐ کی خصوصیت ہے۔ اس لئے آپؐ نے سائلین کے تردد کے پیشِ نظر حصر کے ساتھ کلام کو مؤکد کر کے هوالطهور ماءهٗ فرمایا کیونکہ سوال طہوریت کے متعلق تھا اس لئے جواب میں بھی طہور فرمایا۔ اس جواب سے سمندر کے پانی کی تمام حالات میں مستقل طور پر طہوریت ثابت ہوگئی۔ (نیز حصر سے یہ بھی مفہوم ہو رہا ہے کہ اصل پانی سمندر ہی کا ہے۔ اگرچہ وہ بارشوں، دریاؤں چشموں اور کنوؤں ہی سے برآمد ہوتا ہوا ہم کو محسوس ہو رہا ہے، مگر یہ سب پانی سمندر ہی کا ہے اور طہور بھی ہے اس لئے اس میں کسی اشکال یا تردد کی ضرورت نہیں) واضح رہے کہ سمندر کے پانی کی طہوریت پر اجماعِ اُمت ہے۔ اس کے بعد آپؐ نے یہ محسوس کر کے کہ جب ان کو سمندر کے پانی سے وضو کرنے میں تردد ہوا تو دریائی سفر میں کھانے کی ضرورت پیش آنے پر ان کو مچھلی کی حلت وحرمت میں بھی تردد ہو سکتا ہے اس لئے رحمۃ للعالمینؐ نے نہایت ہی شفقت ومحبت کے انداز میں الحل میتته فرما کر آئندہ ہونے والے سوال کا پیشگی ہی جواب دے دیا کہ دریائی میتہ بھی حلال ہے۔ احناف کے نزدیک میتتهٗ کی

اضافت عہدِ خارجی کی ہے۔ اس لئے صرف مچھلی مراد ہے دوسرے بحری جانور سب حرام ہیں مچھلی بھی اگر خود پانی میں مرکر اُوپر تیرنے لگے پیٹ اس کا اوپر کو ہو جس کو طافی کہا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اضافت استغراق کے لئے ہے تو ان کے نزدیک تمام بحری جانور بلا کسی استثناء کے سب حلال ہیں۔ شوافع کے اس میں تین قول ہیں ① بجز مینڈک کے تمام بحری جانور حلال ہیں۔ یہی مُفتیٰ بہ ہے ② احناف کے مطابق ③ جس کی نظیر خشکی میں حرام ہے وہ حرام ہے اور جس کی نظیر خشکی میں حلال وہ حلال ہے۔ شوافع دلیل میں اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ الآیہ کو پیش کرتے ہیں کہ اس آیت میں مطلقاً بلا کسی استثناء کے صید البحر کی تحلیل ذکر کی گئی ہے مینڈک کا استثناء خبائث میں ہونے کی وجہ سے کیا جائے گا۔ احناف جواباً فرماتے ہیں کہ آیت میں صید سے فعلِ صید یعنی اصطیاد مراد ہے نہ کہ مصید کیونکہ صید کا اطلاق اصطیاد پر حقیقی ہے اور مصید یعنی اسم مفعول پر اس کا اطلاق مجازی ہے، بغیر کسی دلیل کے حقیقت کو چھوڑ کر مجاز مراد لینا درست نہیں۔ نیز یہ کہ آیت کے اندر محرم کے لئے اصطیادِ بحری اور اصطیادِ برّی کے درمیان فرق بتانا مقصود ہے اس لئے اصطیاد ہی مراد لیا جائے گا۔ ہماری دوسری دلیل احلت لنا المیتان والدمان السمك والجراد والکبد والطحال الحدیث ہے۔ اس حدیث سے صرف مچھلی کی حلّت ثابت ہوتی ہے۔ (۲۶ ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّانِي وَالثَّلٰثُوْنَ

باب التشدید فی البول: قبر لغۃً گڑھے کو کہتے ہیں مگر یہاں مجاز بالحذف کے طور پر صاحبِ قبرین مراد ہے۔ فقال انهما تثنیہ کی ضمیر بطور استخدام صاحبی کی طرف راجع ہوگی۔ بعض نے اُن کو کافر کہا ہے لیکن ابن ماجہ صـ۲۹ میں ہے مر رسول الله صلی الله علیه وسلم بقبرین جدیدین اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان تھے۔ نیز ہمارے نزدیک کفار فروعات کے مُکلّف نہیں ہیں نہ فروعات پر ان کو عذاب دیا جاتا ہے۔ اس لئے اعمالِ جزئیہ پر عذاب ہونا بھی اُن کے مسلمان ہونے کی دلیل ہے اور اگر کفار کو فروع کا مکلف مان بھی لیا جائے تب بھی اصول پر عذاب کا ہونا اَنسب ہے۔ کیونکہ وہ صرف اصول ہی کے مکلّف ہیں۔ یہ روایت بخاری شریف صـ۳۴ ج۱ میں ہے مرّ النبی صلی الله علیه وسلم بحائط من حیطان المدینة او مکة فسمع صوت انسانین یعذبان فی قبورهما فقال النبی صلی الله علیه

وسلم انهما یعذبان وما یعذبان فی کبیر ثم قال بلیٰ کان احدهما لا یستتر من بوله وکان الآخر یمشی بالنمیمة ثم دعا بجریدة فکسرها کسرتین فوضع علیٰ کل قبر منهما کسرة فقیل له یا رسول اللّٰہ لم فعلت هذا قال لعله ان یخفف عنهما ما لم ییبسا۔ اسی طرح مسلم شریف ج۲ ص۴۲۱ میں ایک طویل روایت میں ہے فقلت قد فعلت یا رسول اللّٰہ فعمّ ذاک قال انی مررت بقبرین یعذبان فاحببت بشفاعتی ان یرفه ذاک عنهما ما دام الغصنان رطبین ان روایات سے معلوم ہوا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تخفیفِ عذاب کی غرض سے جریدہ گاڑی تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ شفاعت کفار کے لئے نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا کافر کہنا درست نہیں۔ نیز کافر کہنا احتیاط کے بھی خلاف ہے۔ فی کبیر اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ کبیرہ گناہ نہیں ہے باوجودیکہ اس پر کبیرہ کی تعریف صادق آرہی ہے کیونکہ کبیرہ گناہ وہ ہے جس پر وعید کی گئی ہو یا سختی سے ممانعت کی گئی ہو تو اس تعریف کے بموجب یہ گناہ کبیرہ ہوا۔ اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ معذبین اس کو کبیرہ خیال نہیں کرتے تھے مگر دوسرا مشہور جواب یہ ہے کہ لا یکبر علیهما ای لا یشق علیهما یعنی اس گناہ سے بچنا اُن کو کچھ دشوار نہیں تھا اس لحاظ سے یہ عملی کبیرہ نہیں ہے۔ اس سے کبیرۂ شرعی کی نفی لازم نہیں آتی۔ اس جواب کی تائید بخاری شریف کی روایتِ مذکورہ سے بھی ہو رہی ہے کہ اس میں پہلے تو کہا وما یعذبان فی کبیر اس سے کبیرۂ عملی مراد ہے پھر فرمایا گیا بلیٰ اس سے کبیرۂ شرعی مراد ہے ورنہ تو حدیث کے اوّل و آخر میں تعارض ہو جائے گا۔ تیسرا جواب یہ کہ اگر اس کو صغیرہ بھی مانا جائے تو صغیرہ پر اصرار کبیرہ ہو جاتا ہے۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ صغیرہ پر بھی عذاب دے سکتا ہے۔ حدیث کے حسبِ ذیل الفاظ لا یستنزه، لا یستتر، لا ینتتر، لا یستبرئ ان سب کے معنی قریب قریب ایک ہی ہیں البتہ لا یستتر کا ایک مطلب یہ بھی ہے کہ جسم کو پیشاب کی چھینٹوں سے چھپاتا نہیں تھا بعض نے تستر پر محمول کیا ہے جیسے کہ عام طور پر اہلِ عرب برہنہ ہو کر پیشاب کرنے کو فخر کی بات سمجھتے تھے، تو یہ شخص بھی تستر کا زیادہ لحاظ نہیں رکھتا تھا۔ یہ معنی یستنزہ سے بالکل جدا ہیں۔ یمشی بالنمیمة نمیمہ بھی کبائر میں سے ہے۔ یہاں بھی یشق کے معنی ہوں گے یا یہ شخص اس کو کبیرہ نہیں سمجھتا تھا یا اس وقت تک اس کا کبیرہ ہونا نہیں بتایا گیا تھا حضرات علماء نے لکھا ہے کہ عذابِ قبر کے اسباب چار ہیں۔ نمیمہ۔ پیشاب سے احتراز نہ کرنا[۱]۔ شرب خمر۔ حبِ دنیا۔ یہ چاروں گناہ فساد فی الارض کو مستلزم ہیں۔ اس لئے اصل سبب عذابِ قبر کا فساد فی الارض ہے خواہ وہ کسی بھی

---

[۱] پیشاب سے احتیاط نہ کرنا فضا میں آلودگی پھیلاتا ہے جو دماغوں پر اثر انداز ہو کر انسانوں کو فساد فی الارض پر آمادہ کرتا ہے۔ (سید مشہود حسن عفرلہٗ)

صورت میں ظاہر ہو۔ اب رہی یہ بحث کہ ان شاخوں کا تخفیفِ عذاب سے کیا تعلق ہے تو اس میں ایک قول تو یہ ہے کہ ان شاخوں کے ذکر کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہو جائے گی۔ دوسرا قول یہ کہ یہ موقت قسم کی سفارش ہے بہرصورت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل قیاس سے بالاتر ہے اس لئے یہ اپنے مورد ہی پر مخصوص رہے گا۔ اس پر قیاس کر کے پھول اور چادریں چڑھانے کا جواز ثابت کرنا سراسر جہالت اور حماقت ہے کیونکہ اس فعل کو معلول بالعلۃ قرار دے کر صحابۂ کرام، تابعین، تبع تابعین میں سے کسی نے بھی اس کو متعدی کیا اور نہ اس پر عمل کیا۔ حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اپنی زندگی میں کسی کو اس کا حکم نہیں دیا اس لئے اُن کی وصیت کو شدتِ خوف پر محمول کیا جائے گا۔ نیز یہ کہ بقیع غرقد میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے زمانہ میں سینکڑوں صحابہ مدفون ہوئے۔ مگر آپؐ نے نہ شاخیں لگوائیں نہ پھول چڑھوائے نہ درخت لگوائے بہرحال اس کو رواج دینے میں فسادِ عقیدہ کا اندیشہ ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی کی بھی یہی رائے ہے۔ اب چونکہ اس حدیث کو اعمش اور منصور دونوں نے روایت کیا ہے۔ اعمش تو مجاہد اور ابنِ عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ لاتے ہیں اور منصور طاؤس کا واسطہ نہیں لاتے اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمہ اعمش کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں۔ یہاں اگرچہ ابراہیم کا کوئی ذکر نہیں مگر وجہ ترجیح کی غرض سے امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اعمش ابراہیم کی اسناد کے زیادہ حافظ ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اعمش کی قوتِ حفظ منصور سے زیادہ ہے اس لئے اعمش کی روایت قابلِ ترجیح ہوگی۔ کیونکہ جب اسنادِ ابراہیم میں وہ قابل ترجیح ہیں تو اور روایات میں بھی اُن کی روایت کو ترجیح ہوگی۔ (۲۸ ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالثَّلٰثُوْنَ

باب ماجاء فی نضح بول الغلام: تمام علمائے اُمّت کا اس پر اتفاق ہے کہ طفلِ رضیع کا ناپاک ہے بجز داؤد ظاہری کے کہ وہ اس کو پاک کہتے ہیں۔ البتہ جمہور کے درمیان اس کی کیفیتِ تطہیر میں ضرور اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ غلام وجاریہ دونوں کے بول کی تطہیر کے لئے غسل ہی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ بولِ صبی میں نضح کافی ہے اور بولِ جاریہ میں غسل ہی کرنا ہوگا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں نضح کافی ہے لیکن

کیفیتِ نضح میں بھی امام شافعی صاحب کے دو قول ہیں ایک قول میں نضح سے مراد مغامرت ہے یعنی اتنا پانی ڈالا جائے کہ پیشاب کو ڈھانپ لے مگر تقاطر نہ ہو دوسرا قول مکاثرت کا کہ پانی پیشاب سے زائد مقدار میں ڈالا جائے مگر بہے نہیں ان دونوں کی بُنیاد یہ ہے کہ امام شافعی صاحب کے یہاں اصل یہ ہے کہ ورود النجاسة علی الماء نجاسة و ورود الماء علی النجاسة طهارة مگر احناف کہتے ہیں کہ مغامرت اور مکاثرت میں نجاست پھیل کر زیادہ ہو جائے گی اس لئے غسل ہی ہوگا۔ شوافع اُمّ قیس بنت محصن کی روایت جو مسلم شریف ص ۱۳۹ میں ہے اور اسی طرح دوسری روایات جو مسلم اور ابوداؤد، نسائی اور ابنِ ماجہ میں ہیں جن کے اندر لفظ نضح آیا ہے، استدلال کرتے ہیں۔ احناف نضح کو غسلِ خفیف کے معنی میں لیتے ہیں جیسا کہ مسلم شریف ص ۱۴۰ میں ہے عن اسماء قالت جاءت امرأة الی النبی صلی الله علیه وسلم فقالت احدانا یصیب ثوبها من دم الحیضة کیف تصنع به قال تَحُتُّهٗ ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصلی فیه اس حدیث کی شرح میں خود امام نووی فرماتے ہیں ومعنی تنضحه تغسله اسی طرح ترمذی ص ۱۷ میں تطہیر منی کے متعلق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یکفیك ان تاخذ کفاً من ماء فتنضح به ثوبك حیث تریٰ انه اصاب منه اس حدیث میں بھی تنضح بمعنی تغسل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ بعض روایات میں ولم یغسله بعض میں ولم یغسله غسلاً آیا ہے تو اس سے شدّتِ غسل کی نفی مقصود ہے جس کے قائل ہم بھی ہیں۔ یہ جو کچھ بحث تھی طفل رضیع کے پیشاب اور جس چیز کو یہ پیشاب لگ جائے اس کی تطہیر کے متعلق تھی جہاں تک بول جاریہ کا تعلق ہے اس کو مثل دیگر نجاستوں کے دھویا جائے گا۔ اب طفل رضیع اور جاریہ کے بول میں وجہ فرق ایک تو یہ ہے کہ مرد کا مزاج حار اور عورت کا مزاج بارد ہوتا ہے اس لئے حرارت کی وجہ سے بول صبی کے اجزائے نجاست کے اندر تخفیف آجاتی ہے برخلاف صبیہ کے کہ برودت کی وجہ سے اس کے پیشاب میں لزوجت ہوتی ہے اس لئے اس کو مبالغہ کے ساتھ دھویا جائے گا۔ دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ طبعی طور پر لڑکے سے لوگ زیادہ محبت کرتے ہیں اس لئے اس کا تداول زیادہ ہوتا ہے اس عمومِ بلویٰ کی وجہ سے طریقۂ تطہیر میں تخفیف کردی گئی۔ تیسری وجہ فرق یہ ہے کہ لڑکے کا مخرجِ بول نہایت تنگ ہے اس لئے وہ دھار کے ساتھ نکلتا ہے پھیلتا نہیں برخلاف لڑکی کے کہ اس کا مخرجِ بول وسیع اور کشادہ ہوتا ہے اس لئے پیشاب پھیل جاتا ہے۔ چوتھی وجہ وہ ہے جو ابنِ ماجہ ص ۴۰ میں ابوالیمان مصری امام شافعی

سے نقل کرتے ہیں سألت الشافعی عن حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرش من بول الغلام ویغسل من بول الجاریۃ والماءان جمیعًا واحد قال لان بول الغلام من الماء والطین وبول الجاریۃ من اللحم والدم ثم قال لی فہمت اوقال لقنت قال قلت لاقال ان اللہ تعالیٰ لما خلق آدم خلقت حواء من ضلعہ القصیر فصار بول الغلام من الماء والطین وصار بول الجاریۃ من اللحم والدم قال قال لی فہمت قلت نعم قال نفعک اللہ بہ۔ مطلب یہ ہے کہ پانی اور مٹی جو حضرت آدم علیہ السلام کا مادّہ ہے یہ دونوں پاک ہیں اور خون ناپاک ہے گوشت بھی کرامۃً حرام ہے اس لئے بولِ غلام کی نجاست میں خفّت اور بولِ جاریہ کی نجاست میں غلظت ہوگی۔ اس وقت اگرچہ دونوں کا مادّہ منی اور دمِ حیض ہے مگر قدیمی مادّہ کے امتیاز کی وجہ سے نسی آدم فنسیت ذریتہ کے ماتحت ذریتِ آدم میں پیشاب کے اندر بھی امتیاز ہو جائے تو کیا بعید ہے۔ (۲۹ ر ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالثَّلٰثُوْنَ

باب ماجاء فی بول مایؤکل لحمہٗ: عُرینہ عرنہ کی تصغیر ہے۔ عرنہ ایک وادی ہے جو عرفات کے قریب ہے یہ لوگ وہاں کے رہنے والے تھے۔ بخاری شریف صـ۶۰۳ میں قصۃ عُکل وعُرینہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ کچھ عُکل کے تھے کچھ عُرینہ کے۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آٹھ شخص تھے چار عُرینہ کے تین عکل کے اور ایک کسی اور جگہ کا ان لوگوں نے آپؐ کی خدمت میں آکر اسلام قبول کیا مگر مدینہ کی آب و ہوا ناموافق آنے کی وجہ سے اُن کے پیٹ پھول گئے اور مرضِ استسقاء میں مبتلا ہوگئے۔ اس وقت ان لوگوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ ہم لوگ کھیتی باڑی کرنے والے نہیں ہیں بلکہ گڈریے ہیں یعنی مویشیوں کے دودھ سے ہمارا معاش متعلق ہے۔ مطلب یہ تھا کہ ہم لوگ چونکہ دودھ کے عادی ہیں اس لئے دودھ نہ ملنے کی وجہ سے ہمارے پیٹ پھول گئے، تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم لوگ اونٹوں کے باڑہ میں پہونچ جاؤ اور دودھ اور پیشاب کا استعمال کرو۔ چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا بالآخر چند روز ہی میں تندرست ہوگئے اور تندرست ہوتے ہی انھوں نے اونٹوں کو لے کر فرار ہونے کا ارادہ کیا حضرت یسار رضی اللہ عنہ، جو راعی تھے انھوں نے مزاحمت کی تو ان لوگوں نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالے

اور آنکھوں اور زبان میں کانٹے گاڑ دیئے اور ان کو شہید کر دیا۔ یسارؓ کے ساتھی نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فوراً اطلاع دی آپؐ نے صحابہ کا ایک دستہ اُن کے تعاقب کے لئے روانہ کیا۔ ان حضرات صحابہؓ نے ان کو پکڑ لیا اور اونٹوں کو چھڑا کر ان کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لاکر حاضر کر دیا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کے اسی طرح ہاتھ پاؤں کٹوا کر آنکھوں کو گرم سلائیوں سے پھوڑ کر تپتی ہوئی زمین میں ڈال دیا۔ یہ لوگ تڑپ تڑپ کر مر گئے۔ اس کے بعد مثلہ کی سزا یعنی ہاتھ پاؤں وغیرہ کاٹنا منسوخ ہوگیا اور لا قَوَدَ الا بالسیف کا حکم ہوگیا۔ اب اس حدیث میں بول مایؤکل لحمہٗ کے اندر ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام احمد، امام محمد رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ پاک ہے اور امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور جمہور اس کی نجاست کے قائل ہیں۔ امام مالک وغیرہ اسی حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہوئے پاک کہتے ہیں کیونکہ اگر ناپاک ہوتا تو اس کے پینے کا حکم نہ دیا جاتا۔ جمہور کی طرف سے اس کے حسبِ ذیل جوابات دیئے جاتے ہیں ① یہ کہ صرف تداوی کی غرض سے آپؐ نے یہ حکم فرمایا، آپؐ کو بذریعۂ وحی اس کا علم دے دیا گیا ہوگا کہ اُن کے اس مرض کا علاج صرف یہی دو چیزیں ہیں۔ اب اگر آج بھی کسی حرام چیز میں شفا منحصر ہو جائے تو بدرجۂ مجبوری کاکل المیتۃ فی المخمصۃ اس کا استعمال جائز ہے ② حدیثِ عُرَینہ کا حکم منسوخ ہوگیا ناسخ اس کا استنزھوا عن البول[1] ہے ③ جب دو عامل قریب المعنی ہوں اور اُن کے دو معمول ہوں تو عام طور پر قاعدہ ہے کہ عاملِ ثانی کو حذف کرکے عاملِ اوّل میں اس کے معنی کی تضمین کرکے اس کے معمول کو عاملِ اوّل کا معمول بنا دیا جاتا ہے جیسا کہ علفتھا تبناً وماءً باردًا میں علفت کے اندر ماءً باردًا کے عامل سَقَیْتُ کی تضمین کرکے سقیت کو حذف کر دیا ④ حلت و حرمت میں جب تعارض ہو تو حرمت

---

[1] باقی صاحبِ نور الانوار نے نور الانوار ص۲۶ پر حسبِ ذیل روایت نقل کی ہے۔ روی انہٗ علیہ السلام لما فرغ من دفن صحابی صالح ابتلی بعذاب القبر جاء الی امرأتہٖ فسألھا عن اعمالہٖ فقالت کان یرعی الغنم ولا یتنزہ من بولہٖ فحینئذ قال استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہٗ۔ تلاش بسیار کے باوجود مستدرکِ حاکم میں کہیں بھی احقر کو یہ روایت نہیں ملی حالانکہ نور الانوار میں اس حدیث کے حاشیہ میں ہے رواہ الحاکم وقال ھٰذا حدیث صحیح واتفق المحدثون علی صحتہٖ واللہ اعلم بظاہر اسی وجہ سے حضرت شیخ الاسلام قدس اللہ سرہٗ نے بھی درس میں اس کا ذکر نہیں کیا۔ مستدرک ص۱۰۳ میں صرف یہ الفاظ ہیں اکثر عذاب القبر من البول۔ (مستفیدہ محمود حسن عفی عنہ)

کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اب چونکہ اس حدیث میں مثلہ کا ذکر ہے تو امام ترمذی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ مثلہ کو یا تو قبل نزول الحدود پر محمول کیا جائے گا یا پھر یہ کہا جائے گا کہ انھوں نے بھی چونکہ راعی کا مثلہ کیا تھا اس بنا پر مماثلت قائم کرنے کی غرض سے ان کا بھی مثلہ کیا گیا، لیکن اس کے بعد مثلہ قطعی طور پر منسوخ ہو چکا ہے۔ (یکم محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالثَّلٰثُوْنَ

باب ماجاء فی الوضوء من الریح: موجباتِ حدث کی تعلیل میں ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے ایک قول یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جو بھی نجاست نکلے خواہ سبیلین سے یا غیر سبیلین سے وہ موجب حدث ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ اور امام احمد رحمۃ اللہ کا یہی مذہب ہے۔ اس بنا پر خون، قے، رعاف وغیرہ سب ناقضِ وضو ہیں۔ ریح کے اندر بھی چونکہ اجزائے نجسہ ہوتے ہیں اس لئے وہ بھی ناقض ہے۔ کیڑا دھونے کا حکم اس لئے نہیں کہ اس میں رطوبت نہیں ہوتی، لیکن قُبلِ مرأۃ اور ذکر رجل سے جو ریح خارج ہوگی وہ اس لئے ناقض نہیں کہ قُبل و ذکر محلِ نجاست نہیں ہیں اس لئے یہ ریح بھی نجس نہ ہوگی۔ البتہ اگر کوئی عورت مفضاۃ ہو تو اس کو ریح قُبل کے بعد احتیاطاً وضو کر لینا چاہئے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ریح قبل و ذکر فی الحقیقت ریح نہیں بلکہ ایک قسم کا اختلاج ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مخرجِ معتاد سے جو بھی چیز نکلے گی خواہ وہ نجس ہو یا طاہر صحت کی حالت میں ہو یا مرض کی بہر صورت وہ ناقض ہوگی۔ یہ مذہب امام شافعی صاحبؒ کا ہے۔ اس مذہب کی بنا پر منی اور پتھری، قبلِ مرأۃ کی ریح باوجودیکہ امام شافعی صاحبؒ کے نزدیک یہ سب چیزیں طاہر ہیں ناقض ہوں گی۔ خون اور قے، رعاف مخرج غیر معتاد سے نکلنے کی وجہ سے غیر ناقض ہیں۔ تیسرا قول یہ ہے کہ خارج، مخرج، صفتِ خروج تینوں کا اعتبار کیا جائے گا یعنی شئی معتاد مخرج معتاد سے اگر بحالت صحت نکلے تو ناقض ہوگی۔ ورنہ نہیں۔ یہ مذہب امام مالک کا ہے۔ اس بنا پر پتھری، کیڑا اور سلس البول والے کا بول ناقض نہ ہوں گے کیونکہ پتھری طاہر ہے کیڑا غیر معتاد ہے اور سلس البول والے کا خروجِ بول بیماری کی وجہ سے ہے۔ لا وضوء الامن صوت او ریح ترجمۃ الباب میں ریح سے صرف ہوا مراد ہے مگر اس جگہ الامن صوت کے قرینہ کی وجہ سے رائحہ مراد ہے اس لئے کہ صوت و رائحہ دونوں کا مبدا ریح ہے۔ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ لا وضوء کے قصر سے بظاہر انہی دو چیزوں کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے حالانکہ نواقض وضو اور بھی

ہیں۔ جواب یہ کہ بخاری شریف ص۲۵ ج۱ میں روایت ہے عن عباد بن تمیم عن عمہٖ انہٗ شکیٰ الیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرجل الذی یخیل الیہ انہٗ یجد الشئ فی الصلوٰۃ فقال لاینفتل اولاینصرف حتّٰی یسمع صوتا اویجد ریحًا اس روایت سے معلوم ہوا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ایک خاص شخص کے متعلق ہے۔ اس لئے یہ قصر اضافی ہوگا۔ اب چونکہ سماعِ صوت اور وجدانِ ریح سے تیقن مراد ہے اس لئے اثم اور اصم کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ فوجد ریحا بین الیتیہ اس سے احساس شکوک مراد ہے۔ ان اللہ اس سے بھی تیقن مراد ہے۔ واضح رہے کہ الیقین لایزول بالشك کا قاعدہ اسی حدیث سے اخذ کیا گیا ہے۔ عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ اس درجہ کا تیقن مراد ہے کہ اس پر قسم کھائی جا سکے، مگر چونکہ اعمال میں غلبۂ ظن قائم مقام یقین کے ہوتا ہے اس لئے غلبۂ ظن پر بھی قسم کھائی جا سکتی ہے اس بنا پر غلبۂ ظن کی صورت میں بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔ باب الوضوء من النوم: ابوداؤد ص۲۷ میں ہے عن علی بن ابی طالب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکاء السّہٖ العینان فمن نام فلیتوضأ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم فی نفسہٖ ناقضِ وضو نہیں ہے بلکہ نوم استرخائے مفاصل کا سبب ہے اور استرخائے مفاصل خروجِ ریح کا سبب ہے اس وجہ سے نوم کا ناقض ہونا مختلف فیہ ہوگیا۔ ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ نوم خواہ کسی بھی ہیأت پر ہو مطلقًا ناقضِ وضو نہیں۔ ابنِ حزم ظاہری وغیرہ کا یہی مذہب ہے۔ اسحاق بن راہویہ وغیرہ کہتے ہیں کہ نوم مطلقًا ناقضِ وضو ہے۔ امام مالکؒ و احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ قلیل نوم غیر ناقض کثیر ناقض ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر نماز کی ہیأتِ مسنونہ پر سویا خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو یا اس طرح بیٹھ کر سویا کہ مقعد زمین پر ٹکی ہو تو غیر ناقض ہے ورنہ تو ناقض ہے۔ باقی قدوری کا قول کہ متکئًا او مستندًا الیٰ شئ لوازیل لسقط یہ غیر مفتیٰ بہ ہے۔ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس طرح بیٹھ کر سویا کہ مقعد زمین پر ٹکی ہوئی ہے تو غیر ناقض ہے ورنہ تو ناقض۔ مگر امام ترمذی نے امام شافعی صاحب کا جو یہ قول کہ اور اُسی روئیا نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک استغراق فی النوم بھی ناقضِ وضو ہے۔ ان الوضوء لا یجب الا علیٰ من نام مضطجعًا الخ اس سے عام قاعدہ کے طور پر نقضِ وضو من النوم کی علت بیان کرنا مقصود ہے ورنہ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند باتفاقِ اُمّت ناقضِ وضو نہیں۔ اس لئے ابوداؤد ص۲۷ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

کی حدیث قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام عیناى ولاینام قلبی اس حدیث کی مخصص ہے۔ (۲۲ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ السَّادِسُ وَالثَّلٰثُوْنَ

باب الوضوء مما غیرت النار: تقدیر عبارت اس طرح ہوگی یجب الوضوء من اکل ما غیرتہ النار۔ ثور اقط کے ٹکڑوں کو کہتے ہیں اقط اس چھاچھ کو کہتے ہیں جس کو دہی کی طرح جمالیا جاتا ہے اس کو سالن میں بھی سبزی ترکاریوں کے ساتھ پکا کر استعمال کیا جاتا ہے ہمارے یہاں اس کو پنیر کہتے ہیں۔ وضوء مما مست النار کے اندر قرونِ اول میں کچھ اختلاف تھا مگر بعد میں پوری اُمّت کا ما مست النار کے اکل کے بعد عدمِ وجوبِ وضو پر اجماع ہوگیا۔ چنانچہ موطا امام مالک میں تقریباً دس صحابہ سے بمع خلفائے اربعہ ترکِ وضوء مما مست النار کو نقل کیا ہے ساتھ ہی ساتھ اس مسئلہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کے رجوع کو بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی چونکہ وضو مما مست النار کے قائل تھے اور اس کو ثابت کرنے کے لئے حدیثِ رسول پیش کررہے تھے تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے انتوضأ من الدھن الخ کہہ کر معارضہ کیا۔ اب اگر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اپنا فتوی پیش کرتے اور اس کا معارضہ عبداللہ بن عباس کرتے تو کوئی اعتراض کی بات نہ تھی کیونکہ ہر دو حضرات فقیہ تھے لیکن جب حدیثِ رسول پیش کی اور ابنِ عباس نے معارضہ کیا تو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو غصہ آگیا اور ڈانٹ دیا مگر فی الحقیقت حضرت ابن عباسؓ کا مقصد حدیث سے معارضہ نہ تھا بلکہ اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ حدیثِ رسولؐ کا جو مطلب آپ سمجھے ہیں وہ غلط ہے ورنہ تو وضوء من الدہن بھی واجب ہونا چاہئے حالانکہ اس کے آپ خود بھی قائل نہیں۔ اب یا تو عبداللہ بن عباس اس کو منسوخ سمجھتے تھے اور وضو کو وضو لغوی یعنی مضمضہ اور غسل الیدین مراد لیتے تھے جیسا کہ ترمذی جلد ثانی ص۵ میں ہے ثم اتینا بماء فغسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیہ ومسح ببلل کفیہ وجھہ وذراعیہ ورأسہ وقال یا عکراش ھٰذا الوضوء مما غیرت النار تو اس صورت میں وضو لغوی اور وضو اصطلاحی کا معارضہ ہوا یا عبداللہ بن عباس استحبابِ وضو کے اور حضرت ابوہریرہ وجوبِ وضو کے قائل تھے تو اس وقت استحباب و وجوب کا معارضہ ہوا۔ باب فی ترک الوضوء مما غیرت النار علی امرأۃ من الانصار اشکال یہ ہوتا

ہے کہ انصاری عورت کے یہاں آپؐ بے پردہ کیسے تشریف لے گئے۔ جواب یہ کہ یہ واقعہ یا تو قبل نزول الحجاب کا ہے یا یہ انصاری عورت آپؐ کی محرم تھیں۔ کیونکہ آپؐ کی قرابت انصار کے قبیلہ بنو نجار میں بھی تھی حضرت ام سلیمؓ حضرت ام حرام رضی اللہ عنہما انھیں میں سے تھیں یا یہ کہ یہ برقع اوڑھے ہوئے ہوں۔ تیسرا جواب یہ کہ خلوت ناجائز ہے اور یہاں چونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہٗ ساتھ تھے اس لئے خلوت متحقق نہ ہوئی۔ علالہ بعد الشرب بقیہ پانی کو کہتے ہیں یہاں بچا ہوا کھانا مراد ہے۔ ولا یصح حدیث ابی بکر مطلب یہ ہے کہ چونکہ حسام بن مصک راوی ضعیف ہیں اس لئے ان کا اس حدیث کو مسندات ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہٗ میں سے بتانا قابلِ اعتبار نہیں بلکہ دیگر حفاظِ حدیث کی رائے کے مطابق صحیح یہی ہے کہ یہ روایت مسندات ابنِ عباس میں سے ہے۔ وھٰذا اٰخرالامرین چونکہ ابو داؤد نے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ کے قول کان اٰخرالامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما غیرت النار کو وھٰذا اختصار من الحدیث الاول کہہ کر اس کو مجلسِ واحد ہی کا آخری فعل قرار دیا تھا جس کا مطلب یہ ہوا کہ ابو داؤد کے نزدیک حضرت جابر کے اس قول اور اُن کی روایت کردہ حدیث قربت للنبی صلی اللہ علیہ وسلم خبزاً و لحماً الخ کا وضوء مما مست النار کے نسخ سے کوئی تعلق نہیں اس لئے اس کو وضوء مما مست النار کے نسخ کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ اس صورت میں یہ عین ممکن ہے کہ حضرت جابرؓ کا یہ واقعہ وضوء مما مست النار کے حکم سے پہلے کا ہو اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمہ وھٰذا اٰخرالامرین کہہ کر ابو داؤد کی رائے کے برخلاف اس کو مطلقاً آخرالامرین قرار دے کر وضوء مما مست النار کو منسوخ مان رہے ہیں۔ البتہ اس صورت میں یہ اشکال ضرور ہو سکتا ہے کہ فعل کو قول کا ناسخ قرار دیا گیا ہے کیونکہ وضوء مما مست النار کی حدیث قولی ہے اور ترکِ وضو کی حدیث فعلی ہے تو اس کا ایک جواب تو وہی ہے جو گذر چکا کہ وضو سے وضو لغوی یعنی مضمضہ و غسل الیدین مراد ہو اور ترکِ وضو سے وضو اصطلاحی مراد ہو تو اس صورت میں نہ نسخ ہوگا نہ تعارض۔ دوسرا جواب یہ کہ امر کے حقیقی معنی حکم ہیں اس لئے یہاں حقیقی معنی یعنی اٰخر الحکمین مراد لے جائیں۔ اگرچہ یہ معنی حقیقی ہونے کی بنا پر راجح ہیں تاہم چونکہ امرین بمعنی شیئین کا بھی احتمال ہے اسی بنا پر امام ترمذی علیہ الرحمہ نے کان ھٰذا الحدیث فرمایا ورنہ تو بصیغۂ جزم انّ ھٰذا الحدیث فرماتے۔ تیسرا جواب یہ کہ تمام صحابہ کا اتفاق اور اجماعِ امت

نسخ کی علامت اور بیّن دلیل ہے۔ (۳ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ السَّابِعُ وَالثَّلٰثُوْنَ

باب الوضوء من لحوم الابل: وضو مما مست النار کے اندر تو صدرِ اوّل میں کچھ اختلاف رہا تھا مگر بعد میں ترکِ وضو پر سب کا اتفاق ہو گیا لیکن لحومِ ابل کے کھانے سے نقضِ وضو میں اب بھی اختلاف ہے۔ اگرچہ خلفائے راشدین و دیگر فقہا صحابہ اور ائمۂ ثلاثہ غرض یہ کہ علمائے اُمّت کی بہت بڑی اکثریت کا یہی مذہب ہے کہ اکل لحوم ابل ناقضِ وضو نہیں ہے مگر امام احمد و اسحاق بن راہویہ وغیرہ چند حضرات اس کو ناقضِ وضو مانتے ہیں اور دلیل میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیثِ باب کو پیش کرتے ہیں۔ جمہور کی طرف سے ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ اس روایت میں اضطراب ہے کیونکہ حماد بن سلمہ بواسطہ حجاج بن ارطاۃ اور خود حجاج بن ارطاۃ بھی اس روایت کو عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ عن ابیہ کی سند کے ساتھ اُسید بن حضیر رضی اللہ عنہ کے مسندات میں سے بتاتے ہیں اور ابنِ ابی لیلیٰ اور اُسید بن حضیرؓ کے درمیان عن ابیہ کا واسطہ بھی ذکر کرتے ہیں۔ اِدھر عبیدہ ضبی اس کو ذوالغرہ کے مسندات میں سے قرار دیتے ہیں۔ بعضوں نے ذوالغرہ کا نام یعیش بتایا ہے۔ بعضوں نے ذوالغرہ حضرت براء بن عازب کا لقب بتایا مگر یہ صحیح نہیں۔ مصنف نے اگرچہ اعمش کی روایت کی تصحیح کرتے ہوئے اس کو براء بن عازب کے مسندات میں سے قرار دیا ہے تاہم مذکورۂ بالا اختلاف یقیناً موجبِ اضطراب ہے اس لئے حدیثِ مضطرب کو مستدل بنانا خلافِ اصول ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث کان اٰخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترك الوضوء مما مست النار سے یہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث دیگر اشیائے مطبوخہ کی طرح لحومِ ابل کو بھی شامل ہے۔ اب اس پر ایک اعتراض تو یہ کیا جاتا ہے کہ ناسخ یعنی ترکِ وضو مما مست النار عام ہے اور منسوخ یعنی اکلِ لحومِ ابل خاص ہے تو اس صورت میں عام کا خاص کے لئے ناسخ ہونا لازم آتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ عام غیر مخصوص البعض عند الاحناف خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے اس لئے اس کے ناسخ ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ لحومِ ابل کو اگر مطبوخ و غیر مطبوخ دونوں کے لیے عام مانا جائے تو ترکِ وضو مما

مست النار کی حدیث اس کی ناسخ کس طرح ہو سکتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کچا گوشت کھانا عرف و عادت کے بالکل خلاف ہے۔ اس لئے حدیث سے کچا گوشت مراد لینا درست نہیں ورنہ تو پھر مطبوخہ و غیر مطبوخہ کے ساتھ مسِّ لحمِ ابل کو بھی ناقض کہا جا سکتا ہے حالانکہ مسِّ لحمِ ابل بجز ابن قیم کے کسی کے نزدیک بھی ناقض وضو نہیں ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ براء بن عازب کی حدیث میں وضو سے وضو لغوی یعنی مضمضہ وغسل الیدین مراد ہے جیساکہ حضرت عکراش کی حدیث میں گذرا۔ چوتھا الزامی جواب یہ ہے کہ ابن ماجہ ص۳۸ کی حدیث تَوَضؤا من البان الابل و لا توضؤا من البان الغنم میں تو البان ابل کے شرب کے بعد آپ لوگ وضو کو مستحب اور اکل لحم کے بعد وضو کو واجب کہتے ہیں آخر اس کی وجہ فرق کیا ہے؟ جب کہ دونوں حدیثوں میں صیغۂ امر ہے۔ اس لئے یا تو دونوں کو واجب کہئے یا دونوں کو مستحب کہئے علاوہ ازیں ایک توجیہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السّلام کو ایک مرتبہ عرق النسا کا درد ہوا تو انھوں نے شفا یابی کی صورت میں لحمِ ابل جو اُن کی پسندیدہ اور مرغوب غذا تھی اپنے اوپر حرام کر لینے کی منت مانی تھی (اُن کی شریعت میں اس قسم کی منت جائز تھی، مگر ہماری شریعت میں جائز نہیں لقولہٖ تعالیٰ یَاۤ اَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَاۤ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ) چنانچہ شفایاب ہونے پر اونٹ کے گوشت کو اپنے اوپر حرام کر لیا۔ اس وقت سے یہودیوں کو اُونٹ کے گوشت سے سخت نفرت ہو گئی تھی اب جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے اور یہودیوں کے برخلاف لحمِ ابل کو حلال اور جائز قرار دیا تو باہمی منافرت کم کرنے کی غرض سے تالیفاً للیہود اکلِ لحمِ ابل کے بعد آپؐ نے وضو کا حکم صادر فرمایا جو بعد میں منسوخ کر دیا گیا۔

(۴؍محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالثَّلٰثُوْنَ

باب الوضوء من مس الذکر: مسِ ذکر سے نقض وضو کا مسئلہ نہایت مختلف فیہ ہے امام شافعی اور ان کے متبعین اس کو ناقض للوضوء مانتے ہیں۔ امام احمد اور امام مالک کی ایک روایت امام شافعی کے ساتھ ہے اور دوسری امام ابوحنیفہ کے موافق ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ مسِ ذکر کو ناقض للوضو نہیں مانتے۔ یہی مذہب حضرت علی، عبداللہ بن مسعود، ابراہیم نخعی، سعید بن مسیب وغیرہ کا ہے۔

اب اس مسئلہ میں دو مرفوع حدیثیں ہیں ایک حضرت بسرہ بنت صفوان کی جس کی امام ترمذی نے تصحیح بھی کی ہے۔ نیز ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ میں یہ حدیث موجود ہے۔ امام مالک نے موطا صلا پر اس حدیث کو ذکر کرکے کچھ آثارِ صحابہ بھی ذکر کئے ہیں۔ اس حدیث کو امام شافعی صاحب وغیرہ نقضِ وضو کی دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ دوسری حدیث طلق بن علی کی ہے۔ اس کو بھی نسائی ابن ماجہ، ترمذی وابوداؤد میں ذکر کیا گیا ہے۔ نیز امام محمد نے اپنے موطا میں اس کو ذکر کرنے کے بعد اس کی موافقت میں بہت سے آثار صحابہ بھی نقل کئے ہیں۔ یہ حدیث عدمِ نقضِ وضو میں احناف کا مستدل ہے۔ فریقین کی طرف سے دونوں روایتوں پر سوال جواب ہوئے ہیں۔ چنانچہ طلق بن علی کی روایت پر ایک اعتراض جو امام ترمذی نے کیا وہ یہ ہے کہ محمد بن جابر اور ایوب بن عتبہ متکلم فیہ راوی ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قیس بن طلق کو امام شافعی رحمۃ اللہ نے مجہول قرار دیا ہے۔ تیسری ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ طلق بن علی چونکہ قدیم الاسلام ہیں اور بسرہ بنت صفوان متاخر الاسلام ہیں۔ اس لئے بسرہ کی روایت کو طلق بن علی کی روایت کا ناسخ مانا جائے گا۔ پہلے اعتراض کا جواب تو یہ ہے کہ محمد بن جابر سے متکلم فیہ ہونے کے باوجود ایوب سختیانی اور ابن عون جیسے جلیل القدر محدثین نے روایت کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ متروک الحدیث نہیں ہیں۔ اسی طرح ایوب بن عتبہ سے اسی حدیث کو امام محمد رحمۃ اللہ نے اپنے موطا میں ذکر کیا ہے پھر یہ کہ یہی حدیث امام ترمذی نے ملازم بن عمرو سے روایت کی ہے اس سے محمد بن جابر اور ایوب دونوں کی روایت کی تائید بھی ہو رہی ہے نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اس حدیث کا مدار صرف ایوب اور محمد بن جابر پر ہی نہیں ہے بلکہ ملازم بن عمرو جو بالاتفاق ثقہ ہیں وہ بھی اس کے راوی ہیں۔ امام ترمذی بھی ان کی حدیث کو اصح شئ فی ھٰذا الباب واحسن کہہ رہے ہیں۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ کو قیس بن طلق کے متعلق کچھ معلومات فراہم نہ ہو سکیں تو مجہول کہہ دیا ورنہ تو عند المحدثین اُن کی شخصیت مشہور و معروف ہے۔ امام محمد اور ابن معین ان کی توثیق کر رہے ہیں۔ اس لئے یہ جرح مجہول ہے اور جرح مجہول اُصولی طور پر راوی کی مجروحیت کے لئے ناکافی ہوتی ہے۔ تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ محض تقدم و تاخر فی الاسلام کو دلیل نسخ بنانا درست نہیں ہے۔ دیکھئے حضرت جابر بن عبداللہ قدیم الاسلام ہیں اور ترکِ وضو مماست النار میں اُن کی حدیث حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کی ناسخ ہے۔ باوجودیکہ حضرت

ابوہریرہ متاخرالاسلام ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقدم وتاخر فی الاسلام کو معیارِ نسخ بنانا بالکل غلط ہے۔ اب رہی حضرت بسرہ بنت صفوان کی روایت جس سے امام شافعی رحمۃ اللہ نقضِ وضو پر استدلال کرتے ہیں تو باوجودیکہ امام ترمذی نے اُس کی تصحیح کی ہے مگر اس میں روایت اور درایت دونوں طرح سے شدید اضطراب ہے۔ چنانچہ نسائی ص ۳۸ پر حسبِ ذیل ایک مفصل روایت ہے کہ:

اخبرنی عبد الله بن ابی بکر بن (محمد بن) عمرو بن حزم انه سمع عروة بن الزبیر یقول ذکر مروان فی امارته علی المدینة انه یتوضأ من مس الذکر اذا افضیٰ الیه الرجل بیدہٖ فانکرت ذالك وقلت لا وضوء علیٰ من مسه فقال مروان اخبرتنی بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم ذکر ما یتوضأ منه فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم ویتوضأ من مس الذکر قال عروة فلم ازل اماری مروان حتیٰ دعا رجلا من حرسه فارسله الیٰ بسرة فسألها عما حدثت مروان فارسلت الیه بسرة بمثل الذی حدثنی عنها مروان ۔

حضرت عروہ فرماتے ہیں مروان نے اس وقت میں جب کہ وہ مدینہ میں امیر تھا یہ کہا کہ اگر کوئی شخص اپنے ہاتھ سے ذکر کو چھوئے تو اس کو وضو کرنا چاہئے اس پر میں نے انکار کیا اور کہا کہ مسِ ذکر ناقضِ وضو نہیں ہے تو مروان نے کہا مجھ کو بسرہ نے بتایا کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نواقضِ وضو کے بیان میں فرماتے ہوئے سُنا کہ مسِ ذکر کے بعد وضو کیا جائے گا۔ عروہ فرماتے ہیں کہ میں برابر مروان سے جھگڑتا رہا حتیٰ کہ مروان نے اپنے ایک شرطی کو بسرہ کے پاس بھیجا اس نے بسرہ سے معلوم کیا تو بسرہ نے وہی جواب دیا جو مروان نے مجھے بتایا تھا (یعنی مسِ ذکر ناقضِ وضو ہے)

اب اس حدیث کی سند کے اندر ایک تو شرطی ہے جو مجہول ہے اس لئے اس کی ثقاہت اور عدمِ ثقاہت کا کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے عبداللہ بن ابی بکر ان کو امام طحاویؒ نے ناقابلِ اطمینان قرار دیا ہے اور جو روایت ہشام بن عروہ سے مروی ہے اس میں بھی عبداللہ کا واسطہ ہے۔ ہشام نے اس میں تدلیس کی ہے۔ اسی طرح مروان چونکہ سخت ظالم تھا اس کی روایات اگرچہ امام بخاری ذکر کرتے ہیں مگر اکثر روایات

میں مسور بن مخرمہ یا کسی دوسرے راوی کو بھی ذکر کرتے ہیں۔ نیز یہ کہ وہ[1] روایات جو مروان کے ظلم وستم اور امارت سے پہلے کی ہیں وہ معتبر ہیں۔ امام بخاری رحمۃ اللہ اکثر انہی روایات کو ذکر کرتے ہیں۔ اس روایت کے اندر نسائی، ابن ماجہ، ترمذی، ابوداؤد سب کتابوں میں مروان کا واسطہ ہے۔ اب رہا یہ کہنا کہ عروہ نے خود بسرہ سے جاکر معلوم کیا، تو یہ کسی قوی روایت سے ثابت نہیں۔ نہ ہی شیخین نے اس پر اطمینان کیا۔ یہ اضطرابات تو اس روایت میں سندی اعتبار سے ہیں۔ انھیں اضطرابات کے پیشِ نظر شیخین نے بھی اس روایت کی تخریج نہیں کی۔ اب درایۃً گفتگو سب سے پہلے اس کے مصداق میں ہے حضرات شوافع خود اس کے مصداق میں مضطرب ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ مسِّ ذکر صرف باطنِ کف سے ناقض ہے۔ بعض کہتے ہیں ظاہر و باطن دونوں سے۔ بعض مس بالذراع کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔ اسی طرح شہوت اور بغیر شہوت، قصد و بلا قصد، ذکرِ کبیر و صغیر، چھوٹی انگلی سے مس۔ پھر میت و غیر میت کا ذکر، مقطوع الذکر کا مقام ذکر، مسِّ دبر، مسِّ انثیین، مسِّ فرج، مسِّ رُفغین، مس بحائل، مس بلا حائل، ذکرِ بہیمہ وغیرہ میں حضرات شوافع کے مختلف اقوال ہیں جو اضطرابِ معنوی کی واضح دلیل ہے۔ نیز مسِّ ذکر جب بالکل عام ہے تو اُس کو بطنِ کف یا بلا حائل وغیرہ سے شوافع کیوں اور کس دلیل سے مقید کر رہے ہیں۔ اس کے جواب میں بعضوں نے کہا کہ نسائی کی حدیث مذکور میں ہے افضیٰ بیدہٖ اور افضا کے معنی مس ببطن الکف بلا حائل کے ہیں مگر یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ افضاء کے معنی مطلق ایصال کے ہیں مس بالکف بلا حائل اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہیں۔

کلامِ عرب بالخصوص قرآن و حدیث میں مستہجن و مکروہ چیزوں کو کنائی انداز میں ذکر کیا جاتا ہے جس طرح اِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ کے اندر مس سے مجازاً جماع مراد ہے یا جس طرح ترمذی صـ۳ میں باب کراهية الاستنجاء باليمين کے تحت جو حدیث نهٰی ان يمس الرجل ذكره بيمينه ذکر کی گئی ہے اس میں مسِّ ذکر سے استنجا ہی مراد ہے ورنہ تو حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں ہوسکتی اب جب امام ترمذی نے مسِّ ذکر سے کنایۃً استنجا مراد لے لیا تو ہم حدیثِ بسرہ میں مسِّ ذکر سے کنایۃً

---

[1] لیکن یہ روایت مروان کی امارت کے زمانہ کی ہے جیسا کہ نسائی کی مذکورۃ بالا روایت میں اس کی تصریح ہے اور غالباً اسی وجہ سے عروہ اس کی اس روایت پہ مطمئن نہیں ہوئے۔ (مشہود حسن غفرلہ)

استنجا کیوں نہیں مراد لے سکتے۔ علاوہ ازیں احناف دونوں حدیثوں میں توافق کی حسبِ ذیل صورتیں بیان کرتے ہیں ① وضو سے وضو لُغوی یعنی غسل الیدین مراد لیا جائے ② وضو بطورِ استحباب مانا جائے ③ یہ حکم خروجِ مذی کے ظن پر مبنی ہو ④ یہ حکم مباشرت فاحشہ کی صورت پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام مالک واحمد سے بھی منقول ہے کہ حدیث بسرہ میں مس بشہوۃ مراد ہے تو اس صورت میں خروجِ مذی کا احتمال ناقض وضو ہوگا نہ کہ صرف مسِ ذکر۔ اب ان تمام صورتوں میں دونوں حدیثوں پر عمل ہو سکتا ہے یہی احناف کا مسلک ہے۔ برخلاف شوافع کے اُن کے مذہب کی بناء پر طلق بن علی کی حدیث کا ترک لازم آتا ہے۔ باقی ترجیحی جواب علّامہ ابنِ ہمام نے یہ دیا ہے کہ دونوں حدیثیں صرف درجۂ حسن کے اندر ہیں درجۂ صحت اُن کو حاصل نہیں ہے۔ اب تعارض کی صورت میں مرد کی روایت کو ترجیح دی جائے گی خصوصاً جب کہ مسئلہ بھی مردوں سے متعلق ہو۔ دوسرے یہ کہ طلق بن علی کی حدیث بالکل صاف اور واضح ہے اس میں کسی بھی تاویل کی گنجائش نہیں برخلاف حدیث بسرہ کے کہ اس میں مذکورہ بالا تاویلات کا احتمال ہے۔ تیسرے یہ کہ بکثرت آثارِ صحابہ اور تعاملِ اُمّت احناف کی تائید میں ہیں۔ چوتھے یہ کہ مسِ ذکر کے اندر عموم بلویٰ ہے اور عمومِ بلویٰ کے اندر خبر واحد قابلِ حُجت نہیں ہوتی۔ فقہی اور اجتہادی جواب یہ ہے کہ ذکر بھی دیگر اعضاء کی طرح ایک عضو ہے جس طرح دیگر اعضاء کے مس سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح مسِ ذکر ناقضِ وضو نہ ہونا چاہئے اس لئے طلق بن علی کی حدیث اصل کے بالکل مطابق ہے اور حدیثِ بسرہ اصل کے خلاف اور روایت و درایت دونوں اعتبار سے مضطرب اور محتمل التاویل ہے اس لئے بہرحال حدیث طلق ہی کو ترجیح دینی ہوگی۔ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں بڑی تفصیل سے اس پر بحث کی ہے اور شوافع کے تمام دلائل کے نہایت معقول جوابات دیئے ہیں۔ (۷ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ التَّاسِعُ وَالثَّلٰثُوْنَ

بابُ الوضوءِ من القُبلةِ: مسِ مرأۃ کے ناقضِ وضو ہونے کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مسِ مرأۃ ناقضِ وضو نہیں ہے البتہ مباشرت فاحشہ کی صورت میں شیخین کے نزدیک ناقض ہے امام محمد خروجِ مذی کی صورت میں ناقض ورنہ تو غیر ناقض کہتے ہیں۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ مس

بشہوۃ ناقض اور بغیر شہوۃ مثلاً محرمہ ہو یا صغیرہ تو غیر ناقض ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن امام شافعی صاحب کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ مسِ مراۃ اگر بلا حائل ہو یا بحائل اس طرح ہو کہ ایک کی حرارت دوسرے تک پہونچ رہی ہو تو ناقض ہے خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بغیر شہوت کے اجنبیہ ہو یا محرمہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور اگر ایسا حائل ہو جو وصول حرارت سے مانع ہو تو غیر ناقض ہے۔ امام احمد کی دوسری روایت بھی یہی ہے۔ اور تیسری روایت امام مالک کے مطابق ہے۔ حضرات شوافع قرآن پاک کی آیت اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ سے استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت کے اندر لمس مراۃ کو ناقضِ وضو قرار دیا گیا ہے لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس آیت میں لمس سے جماع مراد ہے جیسا کہ دوسری قرات لٰمَسْتُم کی جو باب مفاعلت سے ہے اور مشارکت پر دلالت کرتی ہے اس کی تائید کر رہی ہے کہ لمس سے مراد جماع ہے۔ چنانچہ بخاری شریف صفحہ ۶۶۳ ج ۲ پر ہے قال ابن عباس لمستم و تمسوھن وَ اللّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِھِنَّ والافضاء نکاح یعنی ان الفاظ سے قرآن پاک میں جماع مراد لیا گیا ہے۔ حضرت علی اور حضرت عائشہ کا بھی یہی قول ہے۔ نیز پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ بالعموم مستہجن اور مکروہ چیزوں کو قرآن پاک کے اندر عموماً کنائی انداز میں ذکر کیا جاتا ہے اسی وجہ سے وطی اور جماع کو مس اور لمس وغیرہ کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے جیسا کہ وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْھُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْھُنَّ اور لَاجُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْھُنَّ میں مس سے باتفاق جماع ہی مراد ہے۔ مزید برآں سباق آیت بھی ہماری تائید کر رہا ہے کیونکہ ازالۂ حدث کی کل چار صورتیں ہیں (۱) بحالتِ وجدانِ ماء ازالۂ حدثِ اصغر کے لئے آیتِ کریمہ میں وضو کا حکم ہے (۲) حدثِ اکبر کے ازالہ کے لئے فَاطَّهَّرُوْا یعنی غسل کا حکم ہے اور عند فقدان الماء دونوں حدثوں کے ازالہ کے لئے تیمم کا حکم ہے۔ اب اگر لمس سے جماع مراد نہ لیا جائے تو ازالۂ حدثِ اکبر عند فقدان الماء کا حکم آیت سے معلوم نہ ہو سکے گا حالانکہ سباقِ آیت اسی کو مقتضی ہے کہ آیت میں چاروں صورتوں کا حکم بیان کیا جا رہا ہے[1]۔ نیز یہ کہ لمستم سے حدث اصغر

---

[1] اس صورت میں حضرات شوافع کو اَوْجَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ کے اندر لفظِ اَوْ کو واؤ کے معنی میں لے کر تقدیر عبارت اس طرح ماننی پڑے گی وَاِنْ کُنْتُمْ مَّرْضٰی اَوْ عَلٰی سَفَرٍ وَ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ یعنی اگر تم مریض یا مسافر ہو اور تم کو حدث اصغر کی یہ دونوں حالتیں پیش آ جائیں تو تیمم کر لیا کرو۔ اس تقدیر عبارت

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مُراد لینے کی شکل میں تکثیر لفظ اور تقلیل فائدہ لازم آئے گا جو کلام اللہ کی شان کے خلاف ہے کیونکہ اس صورت میں اتیان من الغائط اور لمستم میں سے صرف ایک کا ذکر کر دینا کافی تھا۔ علاوہ ازیں احادیث سے بھی یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ مسِ مرأۃ ناقضِ وضو ہے اور نہ کسی حدیث میں یہ آیا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسِ مرأۃ کے بعد وضو کیا ہو۔ برخلاف اس کے عام طور پر تمام احادیث سے احناف ہی کا مذہب ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ مسلم شریف ص ۱۹۲/۱ میں حدیث ہے عن عائشۃ قالت فقدت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ من الفراش فالتمستہ فوقعت یدی علیٰ بطن قدمہ وھو فی المسجد وھما منصوبتان وھو یقول اللّٰھم انی اعوذ برضاک من سخطک وبمعافاتک من عقوبتک واعوذ بک منک لا احصی ثناءً علیک انت کما اثنیت علیٰ نفسک اس حدیث میں صاف ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بطنِ قدم پر حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ہاتھ لگا اگر مسِ مرأۃ ناقضِ وضو ہوتا تو آپؐ فوراً نماز توڑ دیتے، آپؐ کا نماز کو قائم رکھنا اس کی واضح دلیل ہے کہ مسِ مرأۃ ناقضِ وضو نہیں ہے۔ اس کے جواب میں امام نووی نے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا لامس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے ملموس کا نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ راجح اور مفتی بہ قول یہی ہے کہ دونوں کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اس کے بعد پھر انھوں نے یہ تاویل کی کہ ممکن ہے مس بحائل ہو لیکن یہ تاویلات بالکل بے جان اور خلافِ ظاہر ہیں۔ کیونکہ مسلم شریف ص ۱۹۸/۱ میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں کنت انام بین یدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورجلای فی قبلتہ فاذا سجد غمزنی فقبضت رجلی اس حدیث میں صاف ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ کے غمز کیا کرتے تھے۔ یہاں بھی امام نووی نے فوق حائل کی تاویل

(بقیہ ص ۱۴۹) کی بنا پر آیت سے حدث اکبر عند فقدان الماء کا حکم معلوم نہ ہو سکے گا۔ برخلاف احناف کی تفسیر کے کہ اس کے اندر آیت کریمہ سے چاروں حکم ثابت ہونے کے ساتھ پانچواں حکم یہ بھی ثابت ہو رہا ہے کہ جماع خواہ انزال کے ساتھ ہو یا بغیر انزال کے دونوں صورتیں موجب حدثِ اکبر ہیں۔ اس وقت تقدیر عبارت اس طرح ہوگی وَاِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا بالانزال فَاطَّهَّرُوْا وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ ولو بلا انزال فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا۔ اس تقدیر پر آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر مرض یا سفر کی حالت میں وطی بالانزال کی وجہ سے تم کو جنابت لاحق ہوئی ہو یا تم نے عورتوں سے ملامست یعنی وطی بلا انزال کی ہو تو ان تمام صورتوں میں عند فقدان الماء تیمم کر لیا کرو۔ یہ تفسیر اجلۂ صحابہ کی تفسیر کے بالکل مطابق ہے۔ (کذا فی التفسیر المظھری)۔ (سید مشہود حسن غفرلہٗ)

کی ہے، مگر احناف کہتے ہیں کہ اوّلاً تو بلادِ حارّہ میں عادۃً کپڑا اوڑھ کر نہیں سوتے اور اگر کپڑا حائل ہوتا تو غمز بثوبی یا غمز بلحافی فرماتیں۔ حالانکہ یہ حدیث بخاری ص۱۶۱ اور نسائی ص۳۸ پر ہے، مگر کہیں بھی ثوبی کا لفظ نہیں ہے۔ خصوصاً نسائی کی روایت میں تومسنی برجلہ کے الفاظ ہیں۔ پھر امام نسائی نے ترك الوضوء من مس الرجل امرأته من غیر شھوۃ، کا ترجمہ قائم کر کے مزید اس طرف اشارہ کر دیا کہ حدیث میں مسّ بحائل کی کوئی گنجائش نہیں ہے زیادہ سے زیادہ مِنْ غیر شہوۃ کی تاویل کی جا سکتی ہے مگر یہ تاویل بھی شوافع کے لئے کچھ مفید نہیں کیونکہ شوافع تومسّ مرأۃ بغیر شہوۃ کو بھی ناقض مانتے ہیں۔ اسی طرح بخاری شریف ص۲۷۱ پر حدیث ہے عن عائشۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یُصغی الی راسہ وھو مجاور فی المسجد فارجلہ وانا حائض اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم بحالت اعتکاف حضرت عائشہ سے اپنے سر کے بالوں میں کنگھا کراتے تھے۔ اعتکاف کی حالت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بے وضو خیال نہیں کیا جا سکتا۔ ثانیاً اعتکاف کی حالت میں قصداً موجب حدث فعل کرنا بھی آپؐ کی شایانِ شان نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مسِّ مرأۃ ناقضِ وضو نہیں ہے۔ نیز بخاری شریف ص۶۴۰ میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں، فقبضہ اللہ وان راسہ بین نحری وسحری اور بھی بخاری شریف وغیرہ میں بہت سی روایات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات حضرت عائشہ کی گود میں ہوئی۔ اس صورت میں ناممکن ہے کہ حضرت عائشہ کا ہاتھ آپؐ کو اور آپؐ کا ہاتھ حضرت عائشہ کو نہ لگا ہو۔ اس صورت میں نعوذ باللہ آپؐ کی وفات علیٰ غیر وضوء لازم آئے گی جو حقیقت سے بہت بعید ہے۔ اس لئے ماننا پڑے گا کہ مسِ مراۃ ناقضِ وضو نہیں ہے۔ نیز صحیحین میں ہے عن ابی قتادۃ کان یصلی وھو حامل اُمَامَۃ بنت زینب یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم امامہ بنت زینب کو گود میں لئے ہوئے نماز پڑھتے تھے۔ چونکہ حضرات شوافع صغیرہ وکبیرہ محرمہ وغیر محرمہ سب ہی کے مسّ کو ناقضِ وضو کہتے ہیں۔ اس لئے یہ حدیث بھی اُن پر حُجت ہے۔ اب چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں مسّ مرأۃ کے ناقضِ وضو نہ ہونے کی صاف تصریح ہے اور احناف کی بہترین دلیل بھی ہے۔

اس لئے امام ترمذی وانما ترك اصحابنا سے اس حدیث پر جرح کر رہے ہیں۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ حضرت عائشہ کی اس حدیث کی دو سندیں ہیں ایک سند تو حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ جو امام

ترمذی نے باب کے شروع میں ذکر کی ہے اور دوسری سند ابراہیم تیمی عن عائشہ جو آخر میں ذکر کی ہے۔
اب پہلی سند پر ایک اعتراض تو امام ترمذی اور ابوداؤد دونوں نے یہ کیا کہ یحیٰی بن سعید القطان نے اس حدیث کو شبہ لاشی یعنی انتہائی ضعیف کہا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ کیا کہ امام بخاری کہتے ہیں کہ حبیب کا عروہ سے سماع ثابت نہیں۔ تیسرا اعتراض یہ کیا کہ سفیان ثوری کہتے ہیں کہ حبیب کی جتنی بھی روایات عُروہ سے منقول ہیں وہ عُروہ مزنی سے ہیں نہ کہ عروہ بن الزبیر سے۔ اب چونکہ عروہ مزنی مجہول ہے اس لئے یہ روایت بھی غیر معتبر ہوگی۔ پہلے اعتراض کا جواب تو یہ ہے کہ اس حدیث کو امام ترمذی نے اپنے چھ اُستادوں قتیبہ، ہناد، ابوکریب، احمد بن منیع، محمود بن غیلان، ابوعمار سے نقل کیا ہے۔ اب جس سند پر چھ اُستاذوں کا اتفاق ہو اس پر یحیٰی بن سعید القطان کی جرح شبہ لاشی کو نہایت سادگی اور بے تکلفی سے امام ترمذی کا فوراً قبول کر لینا یقیناً باعث حیرت ہے۔ باقی جہاں تک جرح کا تعلق ہے تو اس کی بُنیاد صرف دو باتوں پر ہے ایک یہ کہ اس حدیث میں عُروہ سے عُروہ مُزنی مراد ہے جو ایک مجہول راوی ہے۔ دوسری بات یہ کہ حبیب بن ابی ثابت کا عُروہ سے سماع ثابت نہیں۔ اب پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ عروہ مزنی کہنے والے صرف عبدالرحمٰن بن مغراء ہیں جو خود ضعیف ہیں۔ ثانیاً یہ کہ ابن ماجہ ص۳۸ کی روایت میں وکیع نے صراحت کے ساتھ عُروہ بن الزبیر نقل کیا ہے۔ وکیع کے قول کو عبدالرحمٰن کے قول پر بہرحال ترجیح دی جائے گی۔ ثالثاً عبدالرحمٰن کی روایت میں اعمش کا یہ کہنا کہ عُروہ مزنی سے ہمارے بہت سے شیوخ نے روایت کی ہے یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عُروہ بن الزبیر ہیں کیونکہ عُروہ مزنی جب مجہول راوی ہے تو اس سے بہت سے شیوخ کا روایت کرنا ناممکن ہے۔ رابعاً حضرت عروہ چونکہ حضرت عائشہ کے بھانجے تھے اس لئے من ھی الا انت کے ساتھ سوال کرنا اور اس کے جواب میں حضرت عائشہ کا تبسم فرمانا یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عروہ بن الزبیر ہیں کیونکہ کسی اجنبی کو اس قسم کے سوال کی جرأت ہرگز نہیں ہو سکتی۔ اب چونکہ حضرت عروہ اس زوجہ کی تعیین و تحقیق کو حدیث کے مستند ہونے کے لئے ضروری سمجھتے تھے اس لئے انھوں نے یہ سوال کیا اور حضرت عائشہ نے تبسم فرما کر تصدیق بھی کر دی۔ چونکہ یہ سوال و جواب صرف علمی تحقیق کی غرض سے صادر ہوئے تھے اس لئے ان کو خلافِ حیا قرار دینا سراسر حماقت اور جہالت ہے۔ خامساً مسند احمد اور دارقطنی کی روایتوں میں عن ہشام بن عُروہ عن ابیہ عن عائشہ مذکور ہے یہ بھی اس بات کی

دلیل ہے کہ یہاں عروہ بن الزبیر مراد ہیں کیونکہ ہشام کے والد عُروہ بن الزبیر ہی ہیں نہ کہ عُروہ مزنی. خلاصہ یہ کہ اس روایت میں عروہ کو مزنی کہنا بالکل غلط ہے بلکہ یہ فی الحقیقت عروہ بن الزبیر ہی ہیں۔ (۸ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الْاَرْبَعُوْنَ

اب رہی دوسری بات کہ حبیب کا سماع عروہ سے ثابت نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اتصالِ سند کے لئے ثبوتِ سماع کی شرط صرف امام بخاری کے نزدیک ہے۔ اس لئے وہ جو کچھ فرما رہے ہیں وہ اُن کی اپنی شرط کے مطابق ہے۔ باقی امام مسلم کے نزدیک صرف امکانِ سماع اور معاصرت کافی ہے سو وہ یہاں موجود ہے کیونکہ عروہ کی وفات ۹۴ھ اور حبیب کی وفات ۱۱۹ھ میں ہوئی۔ اس لئے معاصرت اور امکانِ لقاء و سماع پایا گیا لہٰذا حدیث علیٰ شرط مسلم صحیح ہوگی۔ دوسرے اعتراض کا جواب بھی یہی ہے۔ تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اوّلاً تو سفیان ثوری کا قول ماحدثنا حبیب الا عن عروۃ المزنی غیر مسند طریقہ پر منقول ہے۔ ثانیاً ابوداؤد نے یہ کہہ کر وقد روی حمزۃ الزیات عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ بن الزبیر حدثنا صحیحاً سُفیان ثوری کے قول کو خود ہی رد کر دیا۔ ثالثاً یہ کہ سفیان جو کچھ فرما رہے ہیں وہ اپنے علم کے مطابق فرما رہے ہیں، جو دوسروں پر حجت نہیں۔ نیز یہ کہ ابوداؤد کا قول مثبت ہے اور سفیان کا قول نافی ہے مثبت و نافی میں بوقتِ تعارض مثبت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس لئے ابوداؤد کا قول راجح ہوگا۔ علاوہ ازیں حبیب بن ابی ثابت کی عروہ سے تین حدیثیں اور بھی مروی ہیں۔ ترمذی ص۱۸۶ ج۲ اللّٰھم عافنی فی جسدی۔ ترمذی ص۱۱۳ ج۱ سئل ابن عمر فی ای شھر۔ ابوداؤد ص۲۱ ج۱ اب ان تینوں حدیثوں میں سے کسی میں بھی عروہ مزنی نہیں کہا گیا۔ اس لئے عروہ سے معروف شخصیت یعنی عروہ بن الزبیر ہی مراد لئے جائیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حبیب کا سماع عروہ سے ثابت ہے۔ اب اس روایت کی دوسری سند پر امام ترمذی اور ابوداؤد کا یہ اعتراض ہے کہ ابراہیم تیمی نے یہ حدیث حضرت عائشہ سے نہیں سُنی اور نہ حضرت عائشہ کا زمانہ پایا۔ اس لئے یہ مُرسل ہے اور مُرسل حدیث قابلِ احتجاج نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ثقہ کا مُرسل ہمارے اور امام مالک وغیرہ بہت سے علماء کے نزدیک قابلِ قبول اور لائقِ احتجاج ہے۔ دوسرے یہ کہ دارقطنی نے اس حدیث کے متعلق کہا ہے کہ اس کو معاویہ بن ہشام نے عن الثوری عن

ابی روق عن ابراہیم عن ابیہ عن عائشہ روایت کیا ہے۔ اب چونکہ اس سند کے اندر ابراہیم تیمی اور حضرت عائشہ کے درمیان ابراہیم کے والد یزید بن شریک کا واسطہ آگیا تو اب یہ مسند بھی ہو گئی، لیکن دار قطنی اور بیہقی کا کہنا یہ ہے کہ دراصل یہ حدیث قُبلہ صائم کے بارے میں تھی یعنی قبلہا وھو صائم تھا، مگر ضعیف رُواۃ نے اس کو قُبلہ وضو کے بارے میں نقل کر دیا، لیکن الجوہر النقی میں اس کو رد کر دیا ہے کہ اوّل تو اس کی کوئی بُنیاد نہیں نہ کوئی دلیل ہے نہ کوئی ثبوت۔ ثانیاً خاطر خواہ ثقہ راویوں کو ضعیف قرار دینا یہ بھی خلافِ اُصول ہے۔ بہرحال دونوں حدیثیں اپنے مقام پر الگ الگ ہیں۔ اب اگر ان لوگوں کی بات کو مان بھی لیا جائے تو پھر ہر حدیث کے متعلق جو شخص جو کچھ چاہے کہہ دیا کرے گا۔ اس طرح تو منکرینِ حدیث کے لئے انکارِ حدیث کا دروازہ کھل جائے گا۔

باب الوضوء من القئ والرعاف: خروجِ دم سے نقضِ وضو کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک خروجِ دم ناقضِ وضو نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام احمد اسحاق کے نزدیک خروجِ دم ناقضِ وضو ہے بشرطیکہ دم سایل ہو، کیونکہ دمِ سایل ہی دمِ مسفوح ہونے کی وجہ سے نجس ہے اسی طرح حجامت، پیپ، رُعاف جو حدِ سیلان کو پہونچ جائیں اور قئ الطعام ملأ الفم بوجہ قعرِ معدہ سے نکلنے کے یہ سب نجس ہیں جن کا خروج ناقضِ وضو ہوگا، کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک خروجِ نجاست مطلقاً ناقضِ وضو ہے، برخلاف دمِ غیر سایل اور قئ الطعام غیر ملأ الفم جو فمِ معدہ سے نکلتی ہے اور قئِ بلغم کہ یہ نہ نجس ہیں اور نہ ناقضِ وضو ہیں۔ اب امام شافعی صاحب خروجِ دم کے ناقضِ وضو نہ ہونے پر ابوداؤد صـ۲۶ پر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک انصاری صحابی کے ایک مشرک نے لگاتار تین تیر مارے جن سے وہ لہولہان ہو گئے مگر انھوں نے اپنی نماز کو جاری رکھا۔ اب اگر خروجِ دم ناقضِ وضو ہوتا تو یقیناً وہ نماز کو ختم کر دیتے اس سے معلوم ہوا کہ خروجِ دم ناقضِ وضو نہیں ہے۔ نیز بخاری شریف صـ۲۹ پر بھی غزوۂ ذات الرقاع کے اسی واقعہ کا تعلیقاً ذکر کیا گیا ہے۔ اُس کے بعد حضرت عبداللہ بن عمر کے متعلق فرمایا کہ انھوں نے ایک پھنسی کو دبایا اور اس میں سے خون بھی نکلا مگر وضو نہیں کیا۔ اسی طرح عبداللہ بن ابی اوفیٰ نے تھوکا اور اس میں خون آیا، مگر وہ اپنی نماز پڑھتے رہے۔ حسن بصری کا قول ہے کہ مسلمان زخموں کے باوجود نماز پڑھتے رہتے تھے ان آثار مذکورہ سے امام بخاری نے بھی خروجِ دم کے غیر ناقض ہونے پر استدلال کیا ہے۔ انصاری صحابی کی روایت کے مختلف

جوابات دیئے گئے ہیں اولاً یہ کہ اس کی سند میں عقیل بن جابر مختلف فیہ راوی ہیں۔ ابن حبان نے اگرچہ ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے، مگر میزان الاعتدال میں اُن کو مجہول کہا ہے۔ پھر محمد بن اسحاق بھی مختلف فیہ ہیں اسی کمزوری کی بنا پر اس واقعہ کو امام بخاری نے جب تعلیقاً ذکر کیا ہے تو یُذکرُ عن جابر بصیغۂ تمریض یعنی صیغۂ مجہول کے ساتھ روایت کیا ہے ورنہ عام طور پر تعلیقات کو بصیغۂ معروف ذکر کیا کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ خود امام بخاری کے نزدیک بھی یہ روایت کمزور درجہ کی ہے۔ ثانیاً یہ کہ جب لگاتار تین تیر لگے اور لہولہان ہوگئے تو محال ہے کہ خون کپڑوں کو نہ لگا ہو اور خون آلود کپڑوں سے خود امام شافعی صاحب کے نزدیک بھی نماز نہیں ہوتی۔ پھر نماز کو جاری رکھنے سے عدمِ نقضِ وضو پر استدلال کیونکر صحیح ہوگا۔ لامحالہ اس کو کمالِ استغراق اور غلبۂ حال پر ہی محمول کیا جا سکتا ہے یا پھر یہ کہا جائے کہ ان صحابی کو اس وقت تک اس مسئلہ کا علم نہ ہوا ہو کہ خروجِ دم اور خون آلود کپڑوں سے وضو اور نماز منقطع ہو جاتی ہے۔ جس طرح عمرو بن ابی سلمہ ایک صحابی تھے کہ بوقتِ سجدہ ان کا کشفِ ستر ہو جاتا تھا تو اس کو کوئی بھی تستر فی الصلوٰۃ کی عدم فرضیت پر مستدل نہیں بناتا کیونکہ یہ فعل مسئلہ سے عدمِ واقفیت پر مبنی تھا۔ امام نووی کی یہ تاویل کہ خون دھار بن کر نکلا، درایت کے خلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر کا پھنسی کے پھوڑنے کے بعد خروجِ دم سے وضو نہ کرنا بھی اس بنا پر تھا کہ وہ دمِ سایل نہ تھا کیونکہ دمِ سائل کے بعد وضو کرنا تو خود عبداللہ بن عمر سے ثابت ہے جیسا کہ موطا امام مالک صـ۱۳ اور موطا امام محمد صـ۶۳ پر ہے عن نافع ان عبد الله بن عمر کان اذا رعف انصرف فتوضأ ثم رجع فبنیٰ ولم یتکلم۔ اسی طرح عبداللہ بن ابی اوفیٰ کے بزاق میں خون آنے سے بھی استدلال درست نہیں کیونکہ اگر بزاق پر دم کا غلبہ ہو تو ناقضِ وضو ہے ورنہ نہیں، تو ممکن ہے اُن کے بزاق پر غلبۂ دم نہ ہوا ہو۔ اس لئے اس اثر سے اگر استدلال کرنا ہے تو پہلے اس کو ثابت کر دیا جائے کہ بزاق پر دم غالب تھا۔ رہا مسلمانوں کا زخموں کے باوجود نماز پڑھنا تو یہ حضرات چونکہ معذور تھے تو معذورین کے عمل پر تندرستوں کے مسائل کو قیاس کرنا بالکل خلافِ اُصول ہے۔ معذورین کی سہولت کے لئے جو مسائلِ فقہ حنفیہ میں ہیں اُن کے پیشِ نظر اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا مستدل ابن ماجہ صـ۸۵ کی حدیث ہے عن عائشۃ قالت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من اصابه قیٔ او رعاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی

صلوٰتہٖ وھو فی ذالک لایتکلم اس حدیث میں صاف ہے کہ قے اور رُعاف وغیرہ کے نکلنے کے بعد وضو کرے اور نماز پر بنا کرے ۔ معلوم ہوا کہ رُعاف سے وضو ٹوٹ جاتا ہے ۔ نیز ابنِ ماجہ ص۸۵ پر دوسری حدیث ہے عن عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صلیٰ احدکم فاحدث فلیمسک علیٰ انفہٖ ثم ینصرف یعنی اگر نماز میں کسی کو حدث ہو جائے تو اس کو چاہئے کہ ناک کو ہاتھ سے بند کر کے جماعت سے نکل جائے ۔ اب اگر نکسیر کو ناقضِ وضو نہ مانا جائے تو حدث پر پردہ پوشی کی غرض سے ناک پر ہاتھ رکھنے کے حکم کا کوئی بھی فائدہ نہ ہوگا ۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ نکسیر ناقضِ وضو ہے ۔ دارقطنی نے اسی مضمون کی متعدد حدیثوں کو ذکر کیا ہے ۔ اس لئے اگر ابنِ ماجہ کی حدیث کی سند پر کسی کو کچھ اعتراض ہو تو دارقطنی کی روایاتِ کثیرہ کا تو انکار کرنا ممکن نہیں ۔ تیسری حدیث مستحاضہ کی کہ فاطمہ بنت ابی حبیش سے آپؐ نے فرمایا فاذا کان ذالک فامسکی عن الصلوٰۃ فاذا کان الآخر فتوضی وصلی (ابوداؤد ص۳۹) اس حدیث میں دمِ استحاضہ کے خروج کو موجبِ وضو قرار دیا گیا ہے ۔ معلوم ہوا کہ خروجِ دم ناقضِ وضو ہے ۔ باقی شوافع کا یہ کہنا کہ یہ دم خارج من السبیلین کے قبیل سے ہے تو یہ درست نہیں ۔ کیونکہ سبیلین میں سبیلِ جماع داخل نہیں ہے ۔

(۹ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالْاَرْبَعُوْنَ

قولہٗ فتوضأ : اس میں فاء سببیت کے لئے ہے یعنی قے کی وجہ سے وضو ٹوٹ گیا اس لئے آپؐ نے وضو کیا ۔ یہ حدیث قے کے ناقضِ وضو ہونے پر احناف کی دلیل ہے ۔ مگر قے کی مختلف صورتیں ہیں اگر قے کھانے یا پانی یا پتہ یا دمِ منجمد کی ہو تو اگر ملأ الفم ہے تو ناقض ہے ورنہ نہیں ۔ بلغم کی قے مطلقاً غیر ناقض اور دمِ سایل کی قے مطلقاً ناقض ہے ۔ ان دونوں میں ملاء الفم اور غیر ملاء الفم کا کوئی فرق نہیں ۔ امام شافعی صاحب خارج من غیر السبیلین ہونے کی وجہ سے قے کو غیر ناقض للوضو مانتے ہیں ۔ احناف کی دلیل ایک تو یہی حدیث ہے ۔ مگر اس پر بعض شوافع نے یہ اعتراض کیا کہ روایت کے الفاظ قاء فافطر تھے ، وہمِ راوی کی وجہ سے قاء فتوضأ ہو گیا ۔ مگر یہ بات بالکل بے دلیل ہے اگر وہم ہوا تو کس راوی کو ہوا اس کی کسی نہ کسی درجہ میں تشخیص وتعیین ضروری ہے ۔ ثانیاً یہ کہ روایت صحیح ہے ۔ شیخین نے صرف اختلاف

فی السند کی وجہ سے اس کو ذکر نہیں کیا۔ خود امام ترمذی نے اس حدیث کو اصح شئ فی ھذا الباب فرمایا ہے۔ اس لئے روایت میں کسی قسم کا شبہ مہمل ہے۔ البتہ معمر کی روایت میں جو غلطیاں واقع ہوئی ہیں اُن کو خود امام ترمذی نے ذکر کر دیا ہے۔ اوّل یہ کہ معدان بن ابی طلحہ کے بجائے خالد بن معدان کہا ہے۔ دوسرے یہ کہ یعیش اور معدان کے درمیان عن ابیہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا۔ تیسرے یہ کہ یحییٰ اور یعیش کے درمیان اوزاعی کا واسطہ چھوڑ دیا۔ اب یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب میں قے اور رُعاف دونوں کا ذکر ہے مگر حدیث میں صرف قے کا ذکر ہے۔ اس لئے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہ ہوئی۔ جواب یہ کہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جو حکم قے کا ہے وہی حکم رُعاف کا ہے۔ اب اختلاف صرف یہ ہے کہ احناف دونوں کو ناقض اور شوافع دونوں کو غیر ناقض کہتے ہیں۔ اس لئے امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں رُعاف کو قے کے تابع کر کے صرف قے کی حدیث ذکر کر کے بتلا دیا کہ جو حکم قے کا ہے وہی حکم رُعاف کا ہے۔ اس طرح پر حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو جائے گی۔ احناف کی دوسری دلیل ابن ماجہ کی حدیث مذکورہ بالا من اصابہ قئ او رُعاف الخ ہے۔ تیسری حدیث القلس حدث جس کو دارقطنی نے روایت کیا ہے اور صاحبِ ہدایہ نے بھی ذکر کیا ہے۔ باب الوضوء بالنبیذ۔ نبیذ کے معنی ہیں گرا دینا، ڈال دینا، پھینک دینا اور نبیذ بمعنی منبوذ ہے عرف کے اندر ثمار کو پانی میں ڈالنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کی تین صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ چھواروں کو پانی میں ڈالنے کے بعد ذائقہ بھی بدل گیا اور سکر و جھاگ بھی پیدا ہو گئے۔ دوسرے یہ کہ ذائقہ بدل گیا مگر سکر اور جھاگ پیدا نہ ہوئے۔ تیسرے یہ کہ نہ ذائقہ بدلا نہ سکر پیدا ہوا۔ پہلی بالاتفاق حرام ہے، تیسری بالاتفاق جائز ہے۔ دوسری میں اختلاف ہے۔ امام شافعی صاحب کے نزدیک طاہر غیر مُطہّر ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی تین روایتیں ہیں۔ ۱ یتوضّأ ولا یتیمم، ۲ یتوضأ ویتیمم، ۳ یتیمّم ولا یتوضاء، دوسری روایت کے امام محمد اور تیسری کے امام ابو یوسف قائل ہیں۔ تینوں قول اس وقت ہیں جب نبیذ کے علاوہ دوسرا پانی نہ ہو۔ اس اختلاف کی بُنیاد ماءِ مُطلق اور ماءِ مقید پر ہے اگر ماء کی اضافت محض تعریف کے لئے ہے تو اس سے مائیت کی نفی صحیح نہ ہوگی، جیسے ماء البیر، ماء البحر، ماء النہر وغیرہ اور اضافت تقیید کے لئے ہے تو مائیت کی نفی صحیح ہو جائے گی، جیسے ماء الورد، ماء البطیخ وغیرہ۔ اب چونکہ نصِ قرآنی میں جوازِ تیمم

کے لئے عدمِ وجدانِ ماء کو شرط قرار دیا گیا ہے اس لئے وجدانِ ماء کی صورت میں لامحالہ تیمم ناجائز ہوگا اب اگر نبیذِ تمر کو ماءِ مطلق مان لیا جاتا ہے تو عدمِ وجدانِ ماء کی صورت میں اس سے وضو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ اضافتِ تقییدی کی صورت میں ماءِ مطلق سے نکل جانے کا معیار کیا ہے تو اس میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پانی اپنے اوصافِ ثلاثہ یعنی رنگ، بُو، مزہ میں سے کسی بھی ایک کے تغیر سے طاہر غیر مُطہر ہو جاتا ہے جس کا مطلب یہ کہ وہ ماءِ مطلق ہونے سے نکل جاتا ہے۔ مگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پانی دو صورتوں میں ماءِ مطلق سے نکلتا ہے ایک یہ کہ کسی شئ طاہر کے ساتھ پانی کا کمالِ امتزاج ہو جائے پھر کمالِ امتزاج کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ پانی میں کسی ایسی چیز کو ڈال کر پکایا جائے جس سے تنظیف مقصود نہ ہو، جیسے باقلا وغیرہ تو اس صورت میں یہ ماءِ مطلق ہونے سے نکل جائے گا اور اگر تنظیف مقصود ہو جیسے صابون اشنان وغیرہ تو اس صورت میں یہ ماءِ مطلق ہونے سے خارج نہ ہوگا۔ اسی طرح کسی پھل، تربوز وغیرہ سے پانی کو نچوڑا جائے تو یہ بھی کمالِ امتزاج کی وجہ سے ماءِ مطلق نہ ہوگا برخلاف اس کے کہ کسی درخت یا پھل سے پانی خود بخود ٹپک جائے تو وہ کمالِ امتزاج نہ ہونے کی وجہ سے ماءِ مطلق ہی کے حکم میں رہے گا۔ اور اس سے وضو جائز ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ پانی پر غلبۂ مخالط ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مخالط جامد ہو مثلاً ستو وغیرہ اور اس کے اختلاط سے پانی کا رقت وسیلان ختم ہو جائے تو یہ بھی ماءِ مطلق نہ رہے گا اور اگر رقت وسیلان باقی رہے تو یہ بدستور ماءِ مطلق رہے گا اور اس سے وضو جائز ہوگا۔ چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ماء العجین سے وضو کرنا منقول ہے اور اگر یہ شئ مخالط سیال ہو یعنی بہنے والی ہو تو دیکھا جائے گا اگر یہ پانی کے ساتھ اس کے اوصافِ ثلاثہ میں بالکل مُتّحد ہے تو غلبہ کے اندر اجزاء کا اعتبار ہوگا جیسے ماءِ مستعمل اور غیر مستعمل دونوں مخلوط ہو جائیں تو اگر غیر مستعمل کی مقدار زیادہ ہے تو وضو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ اب اگر یہ شئ مخالط پانی کے اوصافِ ثلاثہ کے مخالف ہے تو مخلوط ہو جانے کے بعد اگر پانی کی اکثر صفتیں بدل گئیں تو یہ ماءِ مطلق نہ رہے گا اور اگر بعض صفتوں میں مخالف ہو تو مخالف اوصاف کا لحاظ کیا جائے گا مثلاً دودھ وغیرہ کہ مزہ اور رنگ میں پانی کے خلاف ہے تو اگر دودھ کے اختلاط سے پانی کے رنگ اور مزہ دونوں میں تبدیلی آگئی تو ماءِ مطلق نہ

رہے گا اور اگر صرف رنگ ہی کا غلبہ ہو مزہ بدستور رہے تو اس سے وضو جائز ہوگا۔ علیٰ ھٰذا القیاس نبیذ تمر اگر وہ مطبوخ ہے تو ماءِ مطلق نہ رہنے کی وجہ سے وضو جائز نہیں اور اگر غیر مطبوخ ہے اور چھوارے ڈالنے کے بعد رنگ نہیں بدلا مگر اتنی قلیل شیرینی آئی کہ اسم ماء تبدیل نہیں ہوا تو ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک اس سے وضو جائز ہے اور اگر اتنی شیرینی آگئی کہ اسم ماء زائل ہو کر اس پر نبیذ تمر کا اطلاق ہونے لگا مگر زبد و سکر پیدا نہیں ہوا تو بتقاضائے قیاس اس سے وضو جائز نہ ہونا چاہیئے۔ مگر لیلۃ الجن کی حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر کے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس سے جواز وضو کے قائل ہیں کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حدیث اور اقوالِ صحابہ کے مقابلہ میں قیاس کو ترک فرما دیتے ہیں۔ برخلاف شوافع وغیرہ کے کہ وہ ھم رجال ونحن رجال کہہ کر اقوالِ صحابہ کے بالمقابل اپنے اجتہاد کو ترجیح دیتے ہیں۔ اب امام ترمذی رحمہ اللہ اعتراض کرتے ہیں کہ روایت چونکہ ابوزید سے مروی ہے اور وہ مجہول ہیں اس لئے اُن کی روایت قابلِ اعتبار نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی ابوبکر بن عربی نے ابوزید کے دو تلمیذ راشد بن کیسان یعنی ابو فزارہ اور ابو روق ذکر کئے ہیں اس لئے جہالتِ شخصی مرتفع ہوگئی۔ اب جہاں تک ابوزید کی تضعیف کا تعلق ہے تو اگر اس روایت کا مدار صرف ابوزید پر ہوتا تو ابوزید کی تضعیف سے یقیناً روایت ضعیف ہو جاتی مگر یہاں تو حافظ بدرالدین عینی نے عمدۃ القاری شرح بخاری میں اس روایت کے چودہ راوی ذکر کئے ہیں اس لئے روایت کو ضعیف کہنا کس طرح درست ہو سکتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ابو فزارہ اور راشد بن کیسان ایک ہی شخصیت ہیں یا الگ الگ، دو شخص ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ محققین اسی طرف گئے ہیں کہ یہ ایک ہی شخصیت ہیں۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ابو فزارہ کوفہ میں نباذ تھے یعنی نبیذ فروش تھے اس کا جواب اولاً تو یہ ہے کہ نباذ فی الحقیقت ابوزید تھے نہ کہ ابو فزارہ ثانیاً یہ کہ محض نباذ ہونا موجب قدح نہیں اس لئے کہ جائز نبیذ کا فروخت کرنا بھی جائز ہے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں کہ یہ حرام نبیذ کا کاروبار کرتے تھے خواہ مخواہ کی بدگمانی جائز نہیں چوتھا اعتراض یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے معلوم کرنے پر فرمایا کہ لیلۃ الجن میں ہم میں سے کوئی بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لیلۃ الجن چھ مرتبہ ہوئی کسی میں ساتھ تھے کسی میں ساتھ نہ تھے چنانچہ ترمذی ص ۱۵ ج ۲

میں سورۂ احقاف کی تفسیر میں ہے عن علقمۃ قال قلت لابن مسعود ھل صحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجن منکم احد قال ماصحبہ منا احد اس روایت سے عبداللہ بن مسعودؓ کا ساتھ نہ ہونا معلوم ہوتا ہے مگر ترمذی صہ ۱۰۹/۲ کی روایت میں ہے عن ابن مسعود قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم انصرف فاخذ بید عبداللہ بن مسعودؓ حتی خرج بہ الی بطحاء مکۃ فاجلسہ ثم خط خطا ثم قال لا تبرحن خطک فانہ سینتھی الیک رجال فلا تکلمھم فانھم لن یکلموک ثم مضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حیث اراد الخ اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ آپؐ کے ساتھ تھے اور آپؐ نے ایک خط کھینچ کر ہدایت فرمادی تھی کہ اس خط سے آگے تجاوز مت کرنا نیز تمہارے پاس جو لوگ آئیں (یعنی جنّات) ان سے بات مت کرنا ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ لیلۃ الجن متعدد ہوئیں۔ ابنِ مسعود بعض میں ساتھ تھے بعض میں ساتھ نہ تھے نیز آپ کا جنّات کے پاس تشریف لے جانا بغرضِ تبلیغ تھا اس لئے صرف ایک مرتبہ جانا کافی نہ ہوگا یقیناً آپؐ بہت سی مرتبہ تشریف لے گئے ہوں گے اور اگر بالفرض لیلۃ الجن ایک ہی مانی جائے تو معیت کے اثبات کو حصار تک پر محمول کیا جائے گا اور نفی کو حصار سے آگے پر یعنی جہاں آپ جنّات کے مجمع میں تھے اس پر محمول کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں مثبت و نافی میں تعارض کے وقت مثبت کو ترجیح دی جاتی ہے اس لئے بھی عبداللہ بن مسعود کا ساتھ ہونا راجح ہے۔ نیز علامہ ابن ہمام نے سید محمد بطلوسی کی کتاب "اسباب اختلاف الائمہ" جو سنہ ۵۲۱ھ میں لکھی گئی ہے اس سے اصل الفاظ روایت کے ماصحبہ منا احد غیری نقل کئے ہیں راوی نے سہواً غیری کا لفظ چھوڑ دیا ہے نیز یہ بھی احتمال ہے کہ ابن مسعود چونکہ اپنا ساتھ ہونا تو پہلے ہی بتلاچکے ہیں اس لئے اپنے علاوہ دوسروں کی نفی مقصود ہو۔ پانچواں اعتراض یہ ہے کہ آیتِ قرآنی بتلارہی ہے کہ ماءِ مطلق کی عدم موجودگی کے وقت تیمم ہی کیا جائے گا اس لئے خبر واحد کو آیت کے مقابلہ میں یا تو منسوخ مانا جائے گا یا پھر ساقط الاعتبار کہا جائے گا جواب یہ ہے کہ اگر آیت کو متاخر مانا جائے تو تواتر معنوی کی وجہ سے خبرِ واحد کے اندر مخصص بننے کی صلاحیت اور قوت پیدا ہوجاتی ہے۔ نیز یہ کہ شئ طاہر کے اختلاط سے اگر پانی کے اندر تغیّرِ وصف ہوجائے تو امام شافعی حسًا

کے نزدیک وہ پانی طاہر غیر مطہر ہو جاتا ہے مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب تک پانی کی طبیعت یعنی رقت و سیلان اپنی حالت پر باقی رہے اور اسم مار زائل نہ ہو پانی طاہر مُطہر ہی رہے گا اس لئے پانی میں چھوارے ڈالنے کے بعد جب تک اس کا رقت و سیلان باقی رہے، اس سے اسم مار زائل نہ ہوگا اور وہ حسبِ سابق طاہر مطہر ہی رہے گا، چنانچہ اسی باب کی حدیث میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تمرۃ طیبۃ وماء طھور فرمانا اس پانی کی طہوریت کی واضح دلیل ہے خلاصہ یہ کہ آپ نے ایسی نبیذ سے وضو کیا تھا اور ایسی ہی نبیذ سے وضو کو ہم بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ جہاں تک اغتسال کا تعلق ہے تو چونکہ حدیث خلافِ قیاس ہے اس لئے وہ اپنے مورد یعنی وضو پر مخصوص رہے گی اغتسال کی اجازت نہ ہوگی۔ لہٰذا ابو العالیہ کا یہ اثر کہ سألت ابا العالیۃ عن رجل اصابتہ الجنابۃ ولیس عندہ ماء وعندہ نبیذ ایغتسل بہ قال لا، امام ابو حنیفہ کے خلاف نہ ہوگا اسی طرح عطاء بن ابی رباح کا اثر، انہ کرہ الوضوء باللبن والنبیذ وقال ان التیمم اعجب الیّ منہ، توضی بالنبیذ کی کراہت پر دلالت کرتا ہے نہ کہ عدمِ جواز پر۔ دوسری بات یہ کہ عطاء بن ابی رباح تابعی ہیں اور امام ابو حنیفہ بھی تابعی ہیں اس لئے عطاء کا قول امام ابو حنیفہ پر حجت نہ ہوگا یہ دونوں اثر ابو داؤد ص ۱۲/۱ پر ذکر کئے گئے ہیں۔ (۱۰ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّانِي وَالْاَرْبَعُوْنَ

باب المضمضۃ من اللبن۔ دَسَم (بفتحتین) کے معنی چکناہٹ کے ہیں چونکہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس روایت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل نقل کیا ہے کہ آپ نے ایک مرتبہ دودھ نوش فرمایا اس کے بعد پانی منگایا اور یہ کہہ کر کلی کی کہ اس میں چکناہٹ ہوتی ہے اس لئے شربِ لبن کے بعد مضمضہ کے متعلق تین قول نقل کئے گئے ہیں۔ وجوب[1]، استحباب[2]، عدمِ استحباب یعنی اباحت۔ اب قائلینِ بالوجوب ابنِ ماجہ ص۳۸ میں جو تین قولی حدیثیں نقل کی گئی ہیں جن میں صاف طور پر مضمضوا صیغۂ امر ہے اس سے استدلال کرتے ہیں مگر خلفائے راشدین اور دیگر اکابرین صحابہ چونکہ عدمِ وجوب کے قائل ہیں اس لئے اس امر کو استحباب پر محمول کیا جائے گا۔ اب اس اجماعِ اُمت

کے پیشِ نظر اولاً تو کوئی وجوب کا قائل ہی نہ ہوگا اور اگر کوئی وجوب کا قائل ہوگا بھی تو یا حضرت انسؓ کی روایت جو ابوداؤد ص۲۶ج۱ پر ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شرب لبنا فلم یمضمض ولم یتوضأ وصلیٰ کو اس کا ناسخ قرار دیا جائے گا یا پھر بقرینۂ اجماع امر کو استحباب پر محمول کیا جائے گا۔ امام شافعی صاحب بھی اگرچہ وجوب کے قائل نہیں مگر اس میں قدرے تشدد کرتے ہیں برخلاف احناف کے کہ وہ اس میں تشدد بھی نہیں کرتے۔ احناف کے یہاں اس سلسلہ میں وہی حکم ہے جو فتاویٰ عالمگیریہ ص۱۰۲ج۱ میں ولو اکل شیئاً من الحلاوۃ وابتلع عینہا فدخل فی الصلوٰۃ فوجد حلاوتہا فی فیہ فابتلعها لا تفسد صلوٰتہ۔ خلاصہ یہ کہ بظاہر اُمّت میں اس کے وجوب کا قائل کوئی نہیں سب استحباب ہی کے قائل ہیں۔ استحباب کے معنی ہیں الثواب فی فعلہ ولاعقاب فی ترکہ۔ اباحت کے معنی ہیں لاثواب فی فعلہ ولاعقاب فی ترکہ۔ باقی امام ترمذی کے قول ولم یر بعضہم میں الاستحباب کو مفعول مقدر مانا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ بعض لوگ مضمضہ بعد شرب اللبن کو مستحب بھی نہیں سمجھتے اس لحاظ سے یہ تیسرے مذہب یعنی عدم استحباب کی طرف اشارہ ہوگا۔ چنانچہ ابن ماجہ ص۳۸ میں ہے توضوؤا من البان الابل ولا توضوؤا من البان الغنم تو اس حدیث میں وضوء سے وضو لغوی مراد ہے تو اس کا امر استحبابی البانِ ابل کے پینے کے بعد ہے البانِ غنم کے بعد منع کیا گیا ہے اس سے وہ لوگ جو دودھ پینے کے بعد مضمضہ کے عدمِ استحباب کے قائل ہیں استدلال کرتے ہیں۔ باب ماجاء فی کراھیۃ رد السلام غیر متوضیٍ۔ یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب میں تو بغیرِ وضو سلام کے جواب کی کراہت کا ذکر ہے مگر حدیث میں حالتِ بول کے اندر کراہت کا بیان ہے اس لئے دعویٰ کے عام اور دلیل کے خاص ہونے کی وجہ سے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہ ہوگی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں یبول سے فراغت من البول مراد لیا جائے تو اس وقت حدیث ترجمۃ الباب کے بالکل مطابق ہوجائے گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی علیہ الرحمہ نے ترجمۃ الباب سے مہاجر بن قنفذ کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے جو ابنِ ماجہ ص۲۹ پر مذکور ہے جس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، انہ لم یمنعنی من ان ارد الیک الا انی کنت علیٰ غیر وضوء تو اس حدیث

سے امام ترمذی نے بغیرِ وضو ردِّ سلام کی کراہیت کو بیان کرنے کے لئے ترجمۃ الباب قائم کیا اور اس باب کی حدیث سے حالتِ بول میں ردِّ سلام کی کراہت کو ثابت کیا۔ اس طرح امام ترمذی نے دونوں حالتوں میں ردِّ سلام کی کراہت کو نہایت لطیف انداز میں بیان کردیا۔ علاوہ ازیں اور بھی ایسے مقامات ہیں جہاں سلام کرنا مکروہ ہے[1]۔ شامی جلد اوّل ص ۶۱۶ ج: ۱ کراچی میں اُنیس مقامات حسبِ ذیل اشعار میں جمع کئے ہیں۔ سلامک مکروہ علیٰ من ستسمع : ومن بعد ما ابدی یسنّ ویشرع : مُصَلٍ وتالٍ ذاکر و محدث : خطیب ومن یصغی الیہ ویسمع : مکرر فقہ جالس لقضائہٖ : ومن بحثوا فی الفقہ دعھم لینفعوا : مؤذن ایضًا او مقیم مدرس : کذا الاجنبیات الفتیات امنع : ولعاب شطرنج وشبہ بخلقھم : ومن ھو مع اھل لہ یتمتع : ودع کافرًا ایضًا ومکشوف عورۃ : ومن ھو فی حال التغوط اشنع : ودع أکلا الّا اذا کنت جائعًا : وتعلم منہ انہ لیس یمنع ۔ باقی عام حالات میں سلام کرنا سُنّت ہے اور جواب دینا واجب باقی فقہی اعتبار سے ردِّ سلام کے لئے طہارت کا ہونا ضروری نہیں بلکہ صرف مستحب اور اَولیٰ ہے یہی وجہ ہے کہ آپ نے مدینہ منورہ کے اندر جہاں پانی کا ہونا یقینی ہے اس کے باوجود تیمم کیا ورنہ تو جن چیزوں کے لئے طہارت ضروری ہے اُن کے لئے پانی کی موجودگی میں تیمم جائز نہیں ہے۔ علیٰ ھٰذا القیاس کتب دینیہ کو ہاتھ میں لینے کے لئے یا اللہ کے ذکر یا بغیر مسِ مصحف کے صرف قراءت کے لئے پانی کی موجودگی میں جوازِ تیمم کو حضرات فقہاء اسی حدیث سے مستنبط کرتے ہیں۔ باقی وہ مسنون دعائیں جو اوقاتِ مُعیّنہ میں پڑھی جاتی ہیں۔ مثلاً بیت الخلاء میں جانے اور وہاں سے نکلنے کی، سونے کی، سوکر اٹھنے کی وغیرہ یہ دعائیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں ان کے لئے نہ طہارۃ

---

[1] شامی ص ۶۱۸ ج: ۱ کراچی میں ایسے اکیس ۲۱ مقامات حسبِ ذیل اشعار میں منضبط کئے ہیں جہاں سلام کا جواب دینا بھی مکروہ ہے:
رد السلام واجب الا علیٰ : من فی الصلوٰۃ او باکل شغلا : او شرب او قراءۃ او ادعیہ : او ذکر او فی خطبۃ او تلبیہ : او فی قضاء حاجۃ الانسان : او فی اقامۃ او الاذان : او سلم الطفل او السکران : او شابۃ یختشی بھا الافتتان : او فاسق او ناعس او نائم : او حالۃ الجماع او تحاکم : او کان فی الحمام او مجنونا : فواحد من بعدہ عشرونا :

ضروری ہے نہ مستحب ہے تاہم ہمہ وقت باوضو رہنے کا اہتمام کرنا نہایت افضل ہے اور تصوّف کے اندر اس کی بہت اہمیت ہے۔ (۱۱ر محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالْاَرْبَعُوْنَ

باب ما جاء فی سور الکلب: اس باب میں پہلی بحث تو نفس کلب کی حلّت وحرمت کے بارے میں ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ کے نزدیک کلب حلال ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کلب قطعاً حرام ہے۔ امام مالک علیہ الرحمہ اس سلسلہ میں چند دلائل پیش کرتے ہیں۔ اولاً قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَا اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا الآیہ کہ اس آیت کے اندر نفی واستثناء کے ساتھ اشیائے اربعہ پر تحریم کو مقصور[1] کر دیا گیا ہے یہ آیت محکم ہے اس کا ناسخ کوئی نہیں ہے۔ اس لئے اشیائے اربعہ کے علاوہ سب چیزیں حلال ہیں۔ ثانیاً یہ کہ آیتِ مائدہ فَکُلُوْا مِمَّآ اَمْسَکْنَ عَلَیْکُمْ میں کلابِ معلّمہ کے شکار کو بغیر غسل کے کھا لینے کا حکم ہے حالانکہ جب کتا شکار کو نہایت مضبوطی سے پکڑتا ہے تو اس کی دانتوں کی کچلیاں شکار کی کھال اور اس کے گوشت میں گڑ جاتی ہیں۔ نیز اس کا لعابِ دہن بھی شکار میں لگتا ہے ان سب باتوں کے باوجود آیت میں غسل کا کوئی حکم نہیں دیا گیا جس کا مطلب یہ کہ کلب حلال ہے اور اس کا لُعابِ دہن بھی پاک اور طاہر ہے۔ ثالثاً یہ کہ بخاری شریف ص ۲۹ ج ۱ میں حدیث ہے۔ عن النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم ان رجلاً رأی کلباً یأکل الثریٰ من العطش فاخذ الرجل خفہ فجعل یغرف لہ بہ حتی اروا‌ہ فشکر اللہ لہ فادخلہ الجنۃ۔ حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی اُمتوں میں سے ایک شخص نے ایک کتے کو پیاس کی شدّت کی وجہ سے کیچڑ کو چوستے ہوئے دیکھا اس کو اس کتے پر ترس آیا اور اس نے اپنے چمڑے کے موزے میں پانی بھر بھر کر اس کو پلایا، اللہ ربّ العزّت نے اس کے اس عمل کو قبول فرما کر اس کو جنّت میں داخل فرما دیا۔ امام

---

[1] ذھب بعض العلماء الی ان التحریم مقصور علی ھذہ الاشیاء لانحصار التحریم بنص الکتاب فیھا ولا یجوز نسخ الکتاب بخبر الاحاد یروی ذلک عن عائشۃ وابن عباس وبہ قال مالک فانہ یطلق الکراھۃ علی ما سوی ذلک مما ورد النھی عنھا فی الحدیث وقال اکثر الائمۃ ابوحنیفۃ والشافعی واحمد وغیرھم لا ینحصر التحریم بھذہ الاشیاء۔ (تفسیر مظہری ص ۲۹۹ ج ۳)

مالک صاحب اس حدیث کے پیش نظر فرماتے ہیں کہ اس شخص نے اپنے موزہ میں پانی بھر کر کتے کو پلایا لیکن اس کے بعد موزہ کو دھویا بھی نہیں اس سے معلوم ہوا کہ کتے کا لعابِ دہن پاک ہے اور لعابِ دہن کی طہارت اس کے گوشت کی حلت اور طہارت کو مستلزم ہے کیونکہ لعاب گوشت سے بنتا ہے اس لئے لامحالہ کتے کو حلال[1] اور طاہر ہی ماننا پڑے گا۔ رابعًا بخاری شریف کی اسی حدیث کے آخر میں ہے۔ کانت الکلاب تقبل وتدبر فی المسجد فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکونوا یرشون شیأً من ذالک۔ یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسجد نبوی میں برابر کتے آتے جاتے تھے، مگر مسجد کو دھونے کا کوئی اہتمام نہیں کیا جاتا تھا یہ بھی کتے کی طہارت کی دلیل ہے اگر کتا نجس ہوتا تو یقیناً آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے دھونے کا حکم فرماتے۔ امام مالک علیہ الرحمہ کے برعکس امام شافعی صاحب کتے کو حرام قطعی اور نجس العین فرماتے ہیں اور غسل الاناء من ولوغ الکلب کی احادیث سے استدلال کرتے ہوتے فرماتے ہیں کہ ولوغِ کلب کے بعد سات مرتبہ نہایت مبالغہ کے ساتھ برتن کے دھونے کا حکم کتے کی نجاست عینیہ کی واضح دلیل ہے۔ اب احناف کی طرف سے امام مالک رحمۃ اللہ کی پہلی دلیل کا جواب تو یہ ہے کہ قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ الآیہ کے اندر بلاشبہ ہم بھی اشیائے اربعہ میں انحصار کو قطعی مانتے ہیں البتہ حکم تابیدی نہیں مانتے یعنی یہ کہ ان اشیائے اربعہ کے بعد کوئی چیز حرام قرار نہیں دی جائے گی اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ اس کے بعد آیتِ مائدہ سے منخنقہ وغیرہ کو اور اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ الآیہ سے شراب کو اور وَیُحَرِّمُ عَلَیْہِمُ الْخَبٰٓئِثَ سے دیگر خبائث حشرات الارض وغیرہ کو حرام کیا گیا ہے بہرحال آیت کے اندر حصر موقت ہے موبد نہیں۔ اس بنا پر قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ الآیہ مخصوص البعض کے حکم میں ہو گئی اس لئے

---

[1] یہاں یہ بات سمجھ لینی ضروری ہے کہ امام مالک علیہ الرحمہ کلب اور دیگر سباع بہائم وغیرہ جن کی حرمت احادیث سے ثابت ہو چکی ان کو مکروہ تحریمی یعنی حرام کے قریب کہتے ہیں یہ ہرگز نہ سمجھا جائے کہ وہ ان کو حلال طیب کہہ کر ان کے کھانے کا فتویٰ دیتے ہیں کیونکہ امام مالک جیسے عظیم المرتبہ امام تمام احادیث کے برخلاف کوئی بات نہیں کہہ سکتے۔ چنانچہ تفسیر مظہری صفحہ ۳۰ جلد ۳ میں ہے ومالک رحمہ اللہ وان لم یقل بحرمۃ السباع وامثالہا لکنہ یقول بالکراھیۃ التحریمیہ عملاً بتلک الاحادیث۔ اب اگر کم علم قسم کے مالکی کتوں کو کھاتے ہوں تو یہ خود ان کی غلطی اور جہالت ہوگی۔ فقط سید مشہود حسن غفرلہ

اس میں اخبار آحاد اور قیاس کے ذریعہ مزید تخصیص کی گنجائش پیدا ہوگئی اب اس کے بعد ذو ناب من السباع اور ذو مخلب من الطیور کی حرمت کو خبر واحد سے بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ امام مالک صاحب کی دوسری دلیل فَكُلُوا مِمَّآ اَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ الآیہ کا جواب یہ ہے کہ بے شک آیت کے اندر کلابِ معلمہ کے شکار کے غسل کا حکم نہیں ہے مگر یہ بات تو سب جانتے ہیں کہ عدمِ ذکر نفس شے کے عدم کو مستلزم نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ آیت کے اندر جس طرح غسل کا ذکر نہیں سلخ اور طبخ کا بھی ذکر نہیں تو کیا اس کا یہ مطلب ہوگا کہ بغیر سلخ و طبخ کے یوں ہی کھالیا جائے۔ بہرحال جب دیگر احادیث سے کتے کے لعابِ دہن کی نجاست ثابت ہو چکی ہے تو اگرچہ یہاں غسل کا ذکر نہیں مگر غسل یقیناً واجب ہوگا تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کتے کو پانی پلانے کے بعد موزے کے نہ دھونے کی کیا دلیل ہے۔ حد سے حد یہ کہا جا سکتا ہے کہ غسل کا ذکر نہیں، مگر ہم عرض کر چکے ہیں کہ عدمِ ذکر عدمِ شئے کو مستلزم نہیں دوسری بات یہ ہے کہ شرائع من قبلنا اس وقت حجت ہو سکتی ہیں جب کہ ہماری شریعت میں اس کے خلاف کوئی حکم موجود نہ ہو لیکن یہاں ولوغ کلب کے بعد برتن دھونے کا حکم موجود ہے اس لئے یہ واقعہ قابلِ حجت نہیں ہو سکتا۔ چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ہم کتے کو نجس العین نہیں کہتے اس لئے کتوں کے آنے جانے سے نہ مسجد ناپاک ہوگی اور نہ اس کا دھونا ضروری ہوگا۔ اور یہاں علاوہ ازیں ایک تو جگہ متعین نہیں دوسرے یہ کہ زکوٰۃ الارض یبسھا زمین خشک ہونے سے پاک ہو جاتی ہے مگر یہ اس وقت جب کہ کتے پیشاب کرتے ہوں ورنہ تو صرف آنے جانے سے جگہ ناپاک نہ ہوگی۔ دوسری بحث یہ ہے کہ کتے کا لعابِ دہن طاہر ہے یا نجس، تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کتے کا لعابِ دہن نجس ہے۔ امام مالک صاحب کی اس میں تین روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا لعابِ دہن پاک ہے۔ دوسری یہ کہ ناپاک ہے۔ تیسری یہ کہ کلب ماذون یعنی وہ کتا جس کے پالنے کی اجازت ہے مثلاً گھر کی یا کھیت یا باغ کی حفاظت کے لیے یا شکار کے لئے تو ان اغراض کے لئے کتے کے پالنے کی اجازت ہے۔ لہٰذا ان کتوں کا لعابِ دہن پاک ہے اور غیر ماذون کتوں کا لعابِ دہن نجس ہے۔ چوتھی روایت عبد الملک بن ماجشون مالکی کی ہے کہ جو کتے خانہ بدوشوں کے ساتھ رہتے ہیں اُن کا لعابِ دہن پاک ہے اور شہری کتوں کا ناپاک ہے۔ اب اگر لعابِ دہن کو ناپاک مانا جائے تو پھر اس

کی تطہیر کی کیا صورت ہے؟ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مثل دیگر نجاسات کے کُتّے کا چاٹا ہوا برتن تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائے گا۔ امام شافعی صاحب فرماتے ہیں ولوغ کلب کے بعد برتن کا سات مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ امام مالک علیہ الرحمہ اگرچہ لُعابِ کلب کو پاک کہتے ہیں، مگر سات مرتبہ برتن کو تعبّدی طور پر دھونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ ان حضرات کا مستدل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو بخاری شریف ص۲۹ اور مسلم شریف ص۱۳۷ پر ہے عن ابی هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا شرب الكلب فى اناء احدكم فليغسله سبع مرّات. مگر اس حدیث کے متن کے الفاظ میں شدید اضطراب ہے اس روایت میں تو صرف سبع مرّات ہے دوسری روایت میں سبع مرات اولاهن بالتراب تیسری روایت میں اخراهن او اولاهن بالتراب چوتھی روایت میں ہے السّابعة بالتراب پانچویں روایت میں ہے سبع مرات وعفروه الثامنة بالتراب اب ان روایات میں امام نووی نے تطبیق دیتے ہوئے فرمایا المراد احداهن اس کے بعد فرماتے ہیں واما رواية وعفروه الثامنة بالتراب فمذهبنا ومذهب الجماهير ان المراد اغسلوه سبعاً واحدة منهن بالتراب مع الماء فكان التراب قائم مقام غسلة فسميت ثامنة. مگر یہ تطبیق اس لئے درست نہیں کہ اگر ساتویں مرتبہ مٹی لگائی اور آٹھویں مرتبہ دھویا تو ظاہر ہے کہ مٹی ساتویں مرتبہ لگے گی تو اس صورت میں وعفروه الثامنة بالتراب کہنا درست نہ ہوگا کیونکہ آٹھویں مرتبہ مٹی نہیں لگائی گئی بلکہ اس کو دھویا گیا ہے اب اگر آٹھویں مرتبہ میں مٹی لگائی گئی اور اس کے بعد پھر دھویا گیا تو نو مرتبہ غسل ہو جائے گا۔ اس لئے امام نووی کی یہ تاویل درست نہیں۔ دوسری بات یہ کہ مٹی لگانے کو غسل کے قائم مقام کہہ دینا نہایت مہمل اور رکیک تاویل ہے۔ نیز یہ کہ یہ اضطراب ایسا ہے کہ اس کی موجودگی میں حدیث پر عمل کرنا ناممکن ہے۔ لہٰذا اس کو اصل یعنی ثلاث مرات پر ہی باقی رکھا جائے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ جو اس حدیث کے راوی ہیں خود اپنی روایت کردہ حدیث

لہ علاوہ اس فتویٰ کے جو طحاوی ص۱۳ پر مذکور ہے۔ حضرت ابوہریرہ سے ثلاث مرات کی حدیث بھی ابن عدی نے الکامل میں نقل کی ہے" عن الحسين بن على الكرابيسى ثنا اسحٰق الازرق ثنا عبد الملك عن عطاء عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب فى اناء احدكم فليهرقه وليغسله (باقی حاشیہ آگے)

کے خلاف ولوغِ کلب کے بعد برتن کو تین مرتبہ دھونے کا فتویٰ دے رہے ہیں اور قاعدہ ہے کہ جب کوئی صحابی اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف فتویٰ دے گا تو حدیث کو منسوخ مانا جائے گا ورنہ تو دیدہ ودانستہ حدیث کے خلاف فتویٰ دینے سے صحابی کی عدالت مجروح ہو جائے گی اس لئے لامحالہ یہ سمجھا جائے گا کہ اس صحابی کے نزدیک یہ روایت منسوخ ہے ایسی صورت میں اس حدیث کو اس زمانہ پر محمول کیا جائے گا جب کہ نہایت شدت کے ساتھ قتلِ کلاب کا حکم دیا گیا تھا بعد میں جب قتلِ کلاب کو روک دیا گیا تو دوسرے سخت احکام مثلاً ولوغ کلب سبع مرات وغیرہ کو بھی منسوخ کر دیا گیا لہٰذا یہ حدیث منسوخ مانی جائے گی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ سبع مرات کے غسل کا حکم شرعی اعتبار سے نہیں بلکہ یہ ایک حکمت پر مبنی ہے وہ یہ کہ کُتّے کے لُعاب دہن میں شدید قسم کے زہریلے جراثیم ہوتے ہیں جو تعفیر اور تکثیرِ غسل ہی سے زائل ہوتے ہیں لہٰذا یہ حکم استحبابی ہوگا اس لئے تکثیرِ غسل کو غلظت نجاست پر محمول نہ کیا جائے گا ورنہ تو کُتّے کا بول و براز اس کے لُعابِ دہن سے کہیں زیادہ نجس ہے حالانکہ ان کی تطہیر میں سبع مرات یا تعفیر کی کوئی امام بھی شرط نہیں لگاتا۔ بہرحال عندالاحناف ولوغِ کلب کی تطہیر کے لئے وہی ثلاث مرار کا طریقہ ہے جو دیگر نجاستوں کے لئے ہے۔ ہاں اگر کسی کو تین مرتبہ میں اطمینان نہ ہو تو ایک دو مرتبہ زیادہ دھونے کی ممانعت بھی نہیں۔ (۱۳ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْاَرْبَعُوْنَ

بابُ سُؤرِ الھرۃ: لحمِ ہرہ مثل دیگر سباع بہائم کے حرام ہے۔ لُعاب دہن چونکہ لحم سے پیدا ہوتا ہے اس لئے قاعدہ کی رُو سے لُعابِ دہن اور سُور بھی نجس ہونا چاہئے جیسا کہ امام اوزاعی کا مذہب ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ امام طحاوی کراہت تحریمی کے اور کرخی کراہت تنزیہی کے قائل ہیں۔ ائمۂ ثلاثہ اور امام ابویوسف رحمہم اللہ بغیر کسی کراہت کے طاہر کہتے ہیں۔ ائمۂ ثلاثہ کی مستدل کبشہ بنت کعب بن مالک کی یہی حدیث ہے جو امام ترمذی نے اس

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) ثلاث مرات" کرابیسی ثقہ راوی ہیں اس لئے ابن عدی کا الکامل میں اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد منکر کہنا درست نہیں کیونکہ منکر میں ضعیف راوی ثقہ کی مخالفت کرتا ہے اور یہاں کرابیسی راوی ثقہ ہیں۔ فقط
سید مشہود حسن غفرلہٗ

باب میں ذکر فرمائی ہے۔ فرانی انظر الیہ حضرت کبشہ نے جب حضرت ابوقتادہ کو دیکھا کہ بلی کے پانی میں منہ ڈالنے کے بعد انھوں نے اس کی طرف اور زیادہ برتن جھکا دیا تو کبشہ نے اُن کو بنظر تعجب دیکھا۔ تعجب کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ اس کا لعابِ دہن حرام گوشت سے پیدا ہوتا ہے اس لئے اس کا سور نجس ہونا چاہئے۔ اس پر ابوقتادہ نے جواب دیا کہ بے شک تمہارا تعجب اپنے مقام پر صحیح ہے مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عالی ہے کہ ہرہ اولاً تو نجس نہیں ہے ثانیاً یہ کہ یہ گھروں میں گھومتی پھرتی ہے اور لوگ اس کو موذی جانوروں سے تحفظ کے لئے پالتے ہیں اس لئے اس سے بچنا بہت دشوار ہے والذین یسر ولاعسر اب کہیں تو حکم شرعی کی علت نص میں ذکر کردی جاتی ہے، جس طرح یہاں علتِ طواف کو اور کنت نھیتکم عن زیارة القبور الا فزوروھا فانھاتذکر الموت میں تذکرِ موت کی علت کو بیان کردیا گیا کسی جگہ علت مجتہد کو نکالنی پڑتی ہے۔ اب جب خود ہی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے علت بیان فرمادی تو اس کے بعد اس کے سور کو نجس سمجھنا درست نہیں اسی لئے ابوقتادہ اپنے فعل پر تعجب کرنے کو بے محل بتلاتے ہیں، دوسری حدیث ابوداؤد ص۱۱ پر ہے۔

عن داؤد بن صالح بن دینار التمار عن امہ ان مولاتھا ارسلتھا بھریسة الی عائشة فوجدتھا تصلی فاشارت الی ان ضعیھا فجاءت ھرة فاکلت منھا فلما انصرفت اکلت من حیث اکلت الھرة فقالت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال انھا لیست بنجس انما ھی من الطوافین علیکم وقد رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بفضلھا

اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے فعل کے ساتھ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی ذکر کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا مستدل ترمذی کے باب سابق کی حدیث میں واذا ولغت الھرة غسل مرة ہے۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔ نیز امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں حدیث ذکر کی ہے، طھور الاناء اذا ولغ فیہ الھرة یغسل مرة او مرتین دارقطنی کی ایک روایت میں ہے یغسل الاناء من الھر کما یغسل من الکلب دوسری روایت میں ہے اذا ولغ السنور فی الاناء غسل سبع مرات ان احادیث میں غسل کا حکم اس بات کی دلیل ہے کہ سور ہرہ نجس ہے۔ مگر ان میں زیادہ تر روایات اولاً تو ضعیف ہیں ثانیاً ان روایات سے

یہ معلوم ہوتا ہے کہ کُتّے کی طرح بلّی کے احکام میں بھی شدّت سے بتدریج خفّت آئی ہے یعنی شروع میں ولوغ ہِرّہ کے بعد برتن کو سات مرتبہ پھر دو اور ایک مرتبہ اس کے بعد انہا لیست بنجس فانہا الخ کا حکم ہوا۔ نیز یہ کہ مذکورۂ بالا علّت طواف ان روایات کے معارض ہے ان وجوہات کی بنا پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ صرف مکروہ فرماتے ہیں اور چونکہ کرخی کی روایت مفتیٰ بہٖ ہے اس لئے کراہت بھی صرف تنزیہی ہوگی۔ انہا لیست بنجس میں لفظ نجس بفتح الجیم مصدر ہے جس کا مذکّر و مؤنّث دونوں پر اطلاق ہو سکتا ہے اور بکسر الجیم صیغۂ صفت ہے۔ مراد یہ ہے کہ ہِرّہ نجس نہیں ہے اس صورت میں تاء کے ساتھ ذکر کیا جاتا مگر چونکہ ہرہ سے مراد ہرہ کا سور ہے اور سور مذکّر ہے اس لئے تاء کو نہیں لایا گیا انہا من الطوافین یہ عدمِ نجاست کی علّت ہے اس لئے جہاں یہ علّت پائی جائے گی حکم بھی پایا جائے گا۔ اس بنا پر دوسرے طوّافین چوہے وغیرہ کا بھی یہی حکم ہوگا، لہٰذا ان کا سور بھی نجس نہ ہوگا۔ باب المسح علی الخفین: بجز روافض و خوارج کے مسح علی الخفین کے جواز پر تمام اہلسنّت والجماعت کا اجماع و اتفاق ہے۔ امام مالک علیہ الرحمہ کی طرف انکار کی نسبت درست نہیں۔ اوّلاً تو خود امام مالک کے تلامیذ نے اس انکار کو قبول نہیں کیا ثانیاً حضر و سفر دونوں حالتوں میں امام مالک سے رجوع منقول ہے۔ ثالثاً امام مالک نے خود اپنے موطا میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا اس پر عمل نقل کیا ہے البتہ امام مالک کا احناف سے یہ اختلاف ہے کہ عند الاحناف اگر کسی نے غسل رجلین کے بعد خُفّین کو پہن لیا پھر حدث ہونے سے قبل اُس نے بقیہ وضو کر لیا تو مقیم حدث ہونے کے بعد ایک دن ایک رات مسح کر سکتا ہے اور مسافر تین دن تین رات۔ مگر امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں اس کو لازم ہے خفین اُتار کر مکمّل وضو کرے پھر خفّین پہنے اس کے بعد مسح کر سکتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ عند الاحناف وقت الحدث طہارۃ کاملہ کا ہونا ضروری ہے اور ان حضرات کے نزدیک چونکہ وضو میں ترتیب و موالاۃ شرط ہے اس لئے عند لُبس الخفّین طہارۃ کاملہ کا ہونا ضروری ہے۔ یہ اختلاف خود اس بات کی دلیل ہے کہ امام مالک مسح علی الخفّین کے قائل ہیں مزید براں یہ کہ خود موطا میں امام مالک یہی فرماتے ہیں۔ مسح علی الخفّین تقریباً اسّی صحابہ سے منقول ہے جن میں عشرۂ مبشرہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی ہیں اس لئے یہ روایات حدِ شہرۃ کو پہونچنے کی

وجہ سے مفید للیقین ہیں اس لئے آیتِ مائدہ میں ان سے تخصیص کی جا سکتی ہے۔ امام کرخی فرماتے ہیں اخاف الکفر علیٰ من لایری المسح علی الخفین۔ نیز امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ فقہ اکبر میں فرماتے ہیں: "ماقلت بالمسح علی الخفین الاجاءنی فیہ مثل ضوء النہار۔ دوسری جگہ ارشاد فرماتے ہیں کہ تفضیل الشیخین۔ حب الختنین۔ المسح علی الخفین[۱] یہ تین چیزیں اہل سنّت والجماعت کا شعار ہیں۔ خلاصہ یہ کہ مسح علی الخفین کا جواز جب احادیث مشہورہ سے ثابت ہو چکا تو اس پر عقیدۂ جواز رکھنا بھی ضروری ہے کیونکہ علم العقائد کا یہ اصول ہے کہ جو عمل جس درجہ میں شریعت سے ثابت ہوگا اسی درجہ میں اس پر عقیدہ رکھنا بھی ضروری ہوگا۔ مثلاً مسواک کی سنیت علیٰ وجہ التواتر ثابت ہے تو اُس کی سُنّیت پر عقیدہ رکھنا بھی ضروری ہے ورنہ تو انکار تواتر لازم آئے گا جو موجب کفر ہے۔ وھٰذا حدیث مفسر: اگر اس کو بکسر السین پڑھا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ آیتِ مائدہ میں اَرْجُلَکُمْ بفتح اللام کی قرأت میں یہ اجمال درپیش تھا کہ تخفّف کی حالت میں غسل رجلین ہوگا یا نہیں، تو اس حدیث نے تفسیر کر دی کہ اس صورت میں غسل رجلین نہ ہوگا بلکہ صرف مسح کافی ہے اور قرأتِ جر کی صورت میں یہ اجمال تھا کہ لبس خفین کے بعد رجلین پر مسح کس طرح کیا جائے گا؟ اس کی تفسیر بھی حدیث نے کر دی کہ مسح علی الرجلین سے مراد مسح علی الخفین ہی ہے۔ اب اگر اس کو مفسَّر بفتح السین پڑھا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تاریخی اعتبار سے یہ حدیث مفسَّر ہے یعنی اس حدیث کا آیت مائدہ کے بعد ہونا بالکل واضح اور یقینی ہے کیونکہ جریر بن عبداللہ نزول مائدہ کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم

---

[۱] احقر کو عرصۂ دراز تک یہاں یہ اشکال رہا کہ تفضیل الشیخین، حب الختنین کو اختلاف کی اہمیت کے پیش نظر شعار اہل سنّت کہنا تو بالکل بجا ہے مگر دوسرے بہت سے مختلف فیہ عقائد و اعمال کو نظر انداز کر کے خصوصیت کے ساتھ مسح علی الخفین کو امام ابوحنیفہ نے شعار اہل سنّت کیوں قرار دیا مگر ایک مرتبہ جب کہ احقر شیعوں کی کتاب اصول کافی کا مطالعہ کر رہا تھا اچانک جب اس عبارت "التقیۃ فی کل شئ الا المسح علی الخفین" کے دیکھتے ہی اشکال رفع ہو گیا کہ روافض جب مسح علی الخفین کے اتنے شدید مخالف ہیں کہ تقیہ میں بھی اس کی اجازت نہیں دیتے حالانکہ تقیہ کے اندر یہ لوگ بڑے سے بڑے ناجائز کاموں کو جائز ہی نہیں بلکہ ثواب شمار کرتے ہیں، تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا مسح علی الخفین کو شعار اہل سنّت قرار دینا بالکل بجا ہے۔ ساتھ ہی اس کے قلب پر یہ تاثر ہوا کہ اس زمانہ میں جب کہ نہ روافض کا مذہب منظم تھا اور نہ کتابیں لکھی گئی تھیں اس کے باوجود امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کی ان مذاہب باطلہ پر کتنی گہری نظر تھی — فرحمہ اللہ وجزاہ عنا خیر الجزاء — فقط۔ (سید مشہور حسن غفرلہٗ)

کی وفات سے صرف چھ ماہ یا چالیس روز قبل اسلام لائے اس لئے اُن کا مسح علی الخفین کو نقل کرنا تاریخی اعتبار سے فیصلہ کُن امر ہے۔ باب المسح علی الخفین للمسافر والمقیم: چونکہ مسافر بہ نسبت مقیم کے رخصت وسہولت کا زیادہ مستحق ہے اس لئے اگر مقیم کو ایک دن ایک رات تک مسح کی اجازت ہے تو مسافر کو تین دن تین رات تک مسح کی اجازت ہے۔ یہ حدیث مسح علی الخفین کی تحدید وتوقیت کے سلسلہ میں جمہور کی نہایت واضح دلیل ہے۔ امام مالک صاحب توقیت کے قائل نہیں ہیں۔ انکا مستدل ابوداؤد صلا میں حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اسی حدیث کے آخر میں ولو استزدناہ لزادنا کی زیادتی ہے، لیکن یہ استدلال اس لئے تام نہیں کہ اولاً تو یہ حضرت خزیمہ کا صرف خیال ہے ضروری نہیں کہ مزید کچھ مدت کی اجازت دے ہی دیتے۔ ثانیاً یہ کہ لو شرطیہ کے بعد انتفاء جزا بسبب انتفاء شرط کے یقینی ہوا کرتا ہے اس لئے انتفاء شرط کی صورت میں وجود جزا کو متحقق ماننا بالکل غلط ہوگا۔ علاوہ ازیں اور بھی بعض روایات ہیں جن سے امام مالک عدم توقیت پر استدلال کرتے ہیں مگر یہ سب روایات ضعیف الاسناد ہیں۔ امام طحاوی شرح معانی الآثار میں فرماتے ہیں۔ لیس ینبغی لاحد ان یترک مثل ھذہ الآثار المتواترۃ فی التوقیت لمثل حدیث ابی عمارۃ۔ باقی رہا مسئلہ مسح علی الخفین کی ابتداء کا، تو امام احمد لبس کے وقت سے مدت کی ابتداء کے قائل ہیں۔ بعض کہتے ہیں جب سے وضو کیا ہے۔ احناف کے نزدیک حدث کے وقت سے مسح علی الخفین کی ابتداء ہوگی جہاں تک انتہاء مدت کا تعلق ہے تو اس میں بجز امام مالک کے کہ وہ توقیت کا انکار کرتے ہیں اور سب متفق ہیں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔ وقد روی الحکم بن عتیبۃ وحماد اس حدیث کی سند پر ابوداؤد ترمذی نے جو کلام کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابوداؤد نے پہلے تو شعبہ سے عن الحکم بن عتیبہ وحماد عن ابراہیم النخعی عن ابی عبداللہ الجدلی عن خزیمہ بن ثابت اس حدیث کو روایت کیا، مگر اس میں ولو استزدناہ کی زیادتی نہیں ہے اس کے بعد ابوداؤد نے اس حدیث کو منصور بن معتمر سے عن ابراہیم التیمی نقل کر کے فرمایا وفیہ ولو استزدناہ لزادنا اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ابوداؤد ابراہیم تیمی کی روایت کو ترجیح دے کر اس زیادتی کی تائید وتوثیق کرنا چاہتے ہیں۔ دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کی روایت پر دو اعتراض کئے گئے ہیں ایک یہ کہ بخاری

و شعبہ کے بقول ابراہیم نخعی کا ابوعبداللہ الجدلی سے سماع ثابت نہیں برخلاف اس کے ابراہیم تیمی کی روایت میں عمرو بن میمون کا واسطہ موجود ہے اس لئے ابراہیم تیمی کی روایت یقیناً مسند ہوگی اور ابراہیم نخعی کی روایت منقطع ہوگی۔ دوسرا اعتراض ابراہیم نخعی کی روایت پر یہ ہے کہ ابوعبداللہ کا حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماع ثابت نہیں مگر یہ اعتراض ابراہیم تیمی کی روایت پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ اس میں بھی ابوعبداللہ اور حضرت خزیمہ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے مگر اس کے باوجود امام ترمذی نے اس روایت کو حسن صحیح فرمایا، جہاں تک ثبوتِ سماع کا تعلق ہے تو اتصال حدیث کے لئے امام بخاری کے نزدیک تو بے شک ثبوتِ سماع شرط ہے، مگر امام مسلم اور جمہور کے نزدیک اتصالِ سند کے لئے صرف امکانِ سماع کافی ہے۔ اس لئے امام مسلم اور جمہور کے مذہب کی بنا پر امام ترمذی کا اس کو صحیح کہنا بالکل صحیح ہوگا۔ یہی جواب بعینہٖ ابراہیم نخعی کی روایت کا ہوگا کہ بوجہ معاصرت کے ابراہیم نخعی کا ابوعبداللہ سے امکانِ سماع ہے۔ علاوہ ازیں جب امام ترمذی نے ابراہیم تیمی کی اس روایت کو سعید بن مسروق سے بغیر اس زیادتی کے ذکر کر کے حسن صحیح کہہ دیا تو کوئی وجہ نہیں کہ خواہ مخواہ منصور کی روایت کو ترجیح دے کر اس زیادتی کو ثابت کیا جائے۔

(۱۴ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالْاَرْبَعُوْنَ

باب المسح علی الخفین اعلاہ واسفلہ: ترجمۃ الباب میں اعلاہ واسفلہ کی ضمیریں چونکہ خفین کی طرف راجع ہیں اس لئے قاعدہ کی رُو سے ضمیریں تثنیہ کی ہونی چاہئے تھیں، مگر چونکہ لفظِ خُفَّین تثنیہ ہے جس سے واحد مفہوم ہو رہا ہے اس بنا پر اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى کی طرح مرجع معنیً مذکور ہے اس لئے مرجع اور ضمیر کے درمیان عدمِ تطابق کا اشکال مرتفع ہو جائے گا۔ اب مسح علی الخفین کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام احمد، سفیان ثوری، امام اوزاعی رحمہم اللہ صرف ظاہرِ خفین پر مسح کے قائل ہیں اور امام مالک، امام شافعی، اسحاق بن راہویہ ظاہرِ خُف پر مسح کو واجب کہتے ہیں اور اسفلِ خُف پر سُنّت کہتے ہیں۔ وهٰذا حديث معلول: حدیثِ معلول

وہ ہے جس میں علّت قادحہ خفیہ ہو جس کا ادراک ماہر فن ہی کر سکتا ہے۔ معلول چونکہ اعلال سے ماخوذ ہے اس لئے قاعدۂ صرفی کے لحاظ سے مُعَل ہونا چاہئے مگر محدّثین کی اصطلاح میں معلول کہا جانے لگا۔ یہ حدیث چند وجوہ کی بنار پر معلول ہے۔ اوّلاً یہ کہ عبداللہ بن مبارک نے اس کی سند کو کاتب مغیرہ پر ختم کر دیا اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کا ذکر نہیں کیا اس لئے یہ حدیث مرسل ہوئی۔ ثانیاً ولید بن مسلم کے علاوہ کوئی بھی اس کو مسنداً ذکر نہیں کرتا۔ ثالثاً ثور بن یزید نے اس کو رجار بن حیوہ سے نہیں سُنا اس لئے اس میں انقطاع بھی ہوا۔ رابعًا عبداللہ بن مبارک کی حدیث میں ہے عن رجاء حُدِّثْتُ عن کاتب المغیرہ اس میں حُدِّثْتُ بصیغۂ مجہول سے معلوم ہوتا ہے کہ رجار بن حیوہ نے اس حدیث کو کاتب مُغیرہ سے خود نہیں سُنا بلکہ درمیان میں کوئی واسطہ ہے اس لئے یہ دوسرا انقطاع ہوگا۔ خامسًا یہ حدیث عام روایات کے بالکل خلاف ہے اس لحاظ سے یہ شاذ اور مُنکر بھی ہوئی۔ باب فی المسح علی الخفین ظاھرھما: حضرت مغیرہ بن شعبہ کی یہ حدیث امام ابوحنیفہ کی دلیل ہے اس کے علاوہ بھی بہت سی حدیثیں ہیں جن میں ظاہرِ خُفّین پر مسح کا ذکر ہے۔ یشیر بعبد الرحمن ابن ابی الزناد۔ لفظ یشیر الفاظ تضعیف میں سے ہے۔ مگر امام ترمذی نے ابواب اللباس باب ماجاء فی کراھیۃ المشی فی النعل الواحد میں عبدالرحمٰن بن ابی الزناد کی حدیث کو حسن صحیح کہا ہے اس لئے اُن کی روایت کو ضعیف سمجھنا درست نہیں البتہ آخر میں جب یہ بغداد پہونچے تھے تو اُن کے حافظہ میں کچھ فرق آگیا تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی دوسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ابوداؤد ص۲۲ میں فرمان ہے لوکان الدین بالرای لکان اسفل الخف اولی بالمسح من اعلاہ وقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علیٰ ظاھر خفیہ۔ اس قسم کی اور بھی متعدد روایات ہیں جن میں ظاہرِ خفّین پر مسح کی تصریح ہے اس لئے باب سابق کی روایت کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ظاہرِ خفّین پر مسح کرنے کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اتفاقی طور پر اسفل خُف کو اپنے دستِ مبارک سے صاف کیا ہو، لیکن راوی نے اس کو اسفل خف کے مسح پر محمول کرلیا ہو۔ بہرحال ظاہرِ خفّین کے مسح پر بہت سی روایات دلالت کرتی ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تزکیہ نفس کی غرض سے دو سال تک امام جعفر صادق رحمۃ اللہ کی خدمت میں رہے تھے ہر دو بزرگوں میں

کمالِ تعلق تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ لولا السنتان لھلك النعمان کہ اگر دو سال امام جعفر صادق رحمۃ اللہ کی خدمت میں رہ کر تزکیۂ نفس نہ کرتا تو نعمان ہلاک ہو جاتا۔ اس لئے علم کے ساتھ تزکیۂ نفس بھی اشد ضروری ہے۔ بہر حال اسی تعلق کے پیشِ نظر کچھ لوگوں نے امام ابوحنیفہ کی امام جعفر صادق سے یہ شکایت کی کہ امام ابوحنیفہ شرعی مسائل کے اندر قیاس کرتے ہیں۔ اس پر امام جعفر صادق نے بازپرس کی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے جواباً عرض کیا کہ میرا قیاس نصوصِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ کے دائرہ میں محدود رہتا ہے۔ نص کے مقابلہ میں قیاس کو ہمیشہ ترک کر دیتا ہوں اگر خدانخواستہ نصوص کے خلاف قیاس کرتا تو حائضہ کو قضائے صلوٰۃ کا حکم دیتا نہ کہ قضائے صوم کا کیونکہ صوم کے لئے طہارت کی شرط نہیں، نیز مؤنث کو مذکر کی بہ نسبت میراث کا دوگنا حصہ دلواتا کیونکہ لڑکی کسب سے مجبور ہے اور لڑکا ہر طرح کمانے پر قدرت رکھتا ہے۔ اسی طرح خروجِ بول میں غسل کا حکم دیتا نہ کہ خروجِ منی میں کیونکہ بول کی نجاست متفق علیہ ہے اور منی کی مختلف فیہ ہے اور مسح علی الخفین میں اسفل خفین پر مسح کا حکم دیتا کیونکہ اسفل میں بہ نسبت اعلیٰ کے تلوث کا زیادہ اندیشہ ہے مگر میں نے ان تمام مسائل کے اندر نص کے مقابلہ میں اپنے قیاس کو ترک کر دیا۔ یہ باتیں سُن کر امام جعفر صادق رحمۃ اللہ بہت مطمئن ہوئے۔ باب ماجاء فی المسح علی الجوربین والنعلین: جورب کپڑے کی جراب کو کہتے ہیں خواہ اونی ہوں یا سوتی۔ خف چمڑے کا ہوتا ہے۔ مسح علی الخفین چونکہ خلافِ قیاس اخبارِ مشہورہ متواترہ سے ثابت ہے اور جو چیز خلافِ قیاس ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا جائز نہیں اس لئے جوربین کو خُفّین پر قیاس کر کے مسح علی الجوربین کو جائز نہیں کہا جا سکتا۔ باقی حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت جس کی اگرچہ امام ترمذی نے تصحیح کی ہے مگر ابوداؤد نے اس پر یہ جرح کی ہے۔ کان عبد الرحمٰن بن مهدی لا یحدث بهذا الحدیث لان المعروف عن المغیرة ان النبی صلی الله علیه وسلم مسح علی الخفین۔ اس لئے یہ قابلِ احتجاج نہیں۔ اب اگر مسح علی الخفین اور مسح علی الجوربین کو اوقاتِ مختلفہ پر محمول کر کے اس جرح کا جواب بھی دے دیا جائے تو پھر بھی دوسرے محدثین امام نووی وغیرہ نے اس روایت کو صحیح تسلیم نہیں کیا اور اگر صحیح بھی مان لیا جائے تو پھر بھی مسح علی الجوربین کے بارے

میں صرف تین روایات وارد ہوئی ہیں۔ ان میں سے ابوموسیٰ اشعری اور حضرت بلال کی روایتیں تو ضعیف ہیں اور مغیرہ بن شعبہ والی روایت مختلف فیہ ہے اس بنا پر یہ تینوں روایتیں مل کر بھی اس درجہ کو نہیں پہونچ سکتیں کہ آیت قرآنی میں تخصیص کرسکیں۔ اس لئے آیت اور ویل للاعقاب من النار والی حدیث سے متعارض ہونے کی وجہ سے یقیناً ان کو متروک العمل ماننا پڑے گا۔ تاہم اگر جوربین اس قسم کے ہوں کہ اُن سے خفین کا مفاد حاصل ہوسکے تو بالاتفاق اُن پر مسح جائز ہوگا۔ اب صاحبین اور امام شافعی واحمد کا مذہب تو یہ ہے کہ اگر جوربین ثخینین ہوں یعنی اتنے موٹے ہوں کہ ان میں نہ تو پانی بآسانی چھن سکے اور نہ ان کا باطن نظر آئے اور بذاتِ خود وہ اتنے سخت ہوں کہ ساقین پر بغیر کسی بندش اور سہارے کے رُکے رہیں تو ایسے جوربین خُفّین کے حکم میں شمار کئے جائیں گے، اور اُن پر مسح جائز ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر جوربین ثخینین مجلّد یا منعّل ہوں تو خفین کے حکم میں آئیں گے ورنہ نہیں۔ مجلّد اس جورب کو کہتے ہیں جس کے اعلیٰ واسفل میں سب جگہ چمڑا لگا ہوا ہو اور منعّل سے مراد وہ ہے جس کے صرف اسفل میں چمڑا ہو۔ مگر چونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے وفات سے چند روز پہلے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا۔ اس لئے جوربین ثخینین پر بالاتفاق مسح جائز ہوگا۔ مسح علی الجوربین والنعلین: چونکہ مسح نعلین کسی کے نزدیک بھی مشروع نہیں اس لئے والنعلین کے واؤ کو یا تو مع کے معنی میں لے کر یہ مراد لیا جائے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح علی الجوربین بغیر خلع نعال کے کیا۔ یا یہ مراد لیا جائے کہ وہ جوربین خود منعّل تھے جس سے امام ابوحنیفہ کی ظاہر روایت کی تائید ہوگی یا یہ مراد لیا جائے کہ جوربین پر مسح کے بعد آپ نے نعلین پہنتے وقت نعلین پر ہاتھ پھیرا اس سے راوی[1] نے یہ سمجھا کہ نعلین پر بھی مسح کیا جاسکتا ہے۔ بہر حال مسح علی النعلین کا شرعاً کوئی وجود نہیں۔ باب المسح علی الجوربین والعمامۃ ترجمۃ الباب میں جوربین کا لفظ ناسخین کی غلطی کی وجہ سے آگیا۔ کیونکہ حدیث میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ مسح علی العمامہ کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی، سفیان ثوری، ابن مبارک

---

[1] یا تو خود راوی کی مراد یہ ہو کہ مسح علی الجوربین تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ادائے وجوب کی غرض سے اور مسح علی النعلین صفائی کے طور پر کیا۔ اس صورت میں راوی کی طرف غلط فہمی کی نسبت بھی لازم نہیں آئے گی۔ فقط۔
سید مشہود حسن عفرلہ

وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ مسح علی العمامہ نہ مشروع ہے اور نہ مسح راُس کی فرضیت اس سے ساقط ہوگی الآیہ کہ اس ضمن میں سر کی مقدار مفروض پر مسح ہو جائے۔ امام احمد، اسحاق اور امام اوزاعی مسح علی العمامہ کے جواز کے قائل ہیں۔ ان کے دلائل حسب ذیل ہیں۔ مسلم شریف صـ۱۳۴ میں حضرت بلال کی حدیث رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین و الخمار، جس کو امام مسلم نے دو سندوں سے ذکر کیا ہے۔ دوسری حدیث مسلم شریف صـ۱۳۳ میں حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے جس کو امام مسلم نے تین سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ ایک روایت میں ہے مسح بناصیتہ وعلی العمامۃ وعلیٰ خفیہ۔ دوسری روایت میں ہے۔ مسح علی الخفین ومقدم رأسہ وعلیٰ عمامتہ۔ تیسری روایت میں ہے۔ فمسح بناصیتہ وعلی العمامۃ وعلی الخفین۔ تیسری حدیث عمرو بن امیہ ضمری کی بخاری شریف صـ۳۳ میں اوزاعی عن یحییٰ عن ابی سلمۃ عن جعفر بن عمرو ابن امیۃ عن ابیہ قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علیٰ عمامتہ وخفیہ و تابعہ معمر عن یحییٰ عن ابی سلمۃ عن عمرو رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ جمہور کی طرف سے ان روایات کے حسب ذیل جواب دیئے گئے ہیں (۱) حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تینوں روایتوں میں مسح علی الناصیہ کے بعد مسح علی العمامہ کا ذکر کرنا اس بات کی نشاندہی کر رہا ہے کہ مسح علی العمامہ کی خود اپنی مستقل کوئی حیثیت نہیں صرف تبعاً کیا گیا ہے جس کو عمامہ کی اصلاح و درستگی پر بآسانی محمول کیا جا سکتا ہے۔ باقی بخاری شریف کی روایت میں عمامہ کے ذکر کو امام اوزاعی کی خطاء پر محمول کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے امام بخاری نے تابعہ عمرو سے متابعت کا ذکر کیا ہے جس سے ایک بات تو یہ بتانی مقصود ہے کہ معمر کی روایت میں ابوسلمہ اور عمرو بن امیہ کے درمیان جعفر کا واسطہ نہیں ہے۔ دوسری بات یہ بتانی ہے کہ معمر کی روایت میں عمامہ کا کوئی ذکر نہیں چنانچہ مُصنّف عبدالرزاق میں معمر کی اس روایت کی تخریج کی گئی ہے مگر اس میں عمامہ کا ذکر نہیں ہے ۲ مسلم کی روایت میں اصل لفظ خمار مانا جائے۔ خمار کے معنی دوپٹہ کے ہیں جو عورتیں اوڑھتی ہیں۔ مرد کی طرف نسبت کی وجہ سے مجازاً عمامہ مراد لے کر راوی نے روایت بالمعنی کے طور پر دوسری روایات میں بجائے خمار کے صاف طور پر عمامہ کا لفظ ذکر کر دیا۔ جمہور خمار کو حقیقی معنی پر محمول کرتے

ہوئے وہ خرقہ مراد لیتے ہیں جو آپ تیل سے حفاظت کے لئے عمامہ کے نیچے رکھا کرتے تھے اور مسئلہ کی رُو سے اگر کپڑا فی الواقع اتنا باریک ہو کہ پانی اس میں پیوست ہو کر بالوں تک پہونچ جائے تو مسح رأس کی فرضیت ادا ہو جائے گی (۳) نیز یہ کہ مسح علی الناصیہ کے بعد مسح علی العمامہ کا ذکر اس بات کا قرینہ ہے کہ مسح علی العمامہ مسح علی الراس کی تکمیل کے طور پر کیا گیا ہو (۴) یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ مسح علی العمامہ پہلے تھا لیکن بعد میں منسوخ ہو گیا جیسا کہ امام محمد رحمۃ اللہ نے موطا میں فرمایا کہ بلغنا ان المسح علی العمامۃ کان فترك، مگر منسوخ ماننے کی صورت میں یہ اشکال لازم آتا ہے کہ آیتِ مائدہ جو اس کی ناسخ ہے وہ غزوۂ تبوک سے بہت پہلے نازل ہو چکی تھی اور حضرت مغیرہ اور حضرت بلال رضی اللہ عنہما کے یہ واقعات غزوۂ تبوک کے سفر میں پیش آئے ہیں تو اس صورت میں ناسخ کا منسوخ سے پہلے ہونا لازم آئے گا، جو بالکل خلافِ عقل ہے (۵) اس لئے سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ روایاتِ عمامہ آیتِ مائدہ کے معارض ہونے کی وجہ سے مؤول اور متروک العمل قرار دے دی جائیں نیز یہ کہ ابوداؤد شریف ص۱۹ میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یتوضأ وعلیہ عمامۃ قطریۃ فادخل یدہ من تحت العمامۃ فمسح مقدم رأسہ فلم ینقض العمامۃ۔ یہ حدیث صاف طور پر دلالت کر رہی ہے کہ اس موقع پر نہ آپ نے عمامہ کو کھولا اور نہ ہی اس پر مسح کیا بلکہ عمامہ کے اندر ہاتھ ڈال کر آپ نے مقدم رأس پر مسح کیا۔ اگر مسح علی العمامہ جائز ہوتا تو ایسی صورت میں جب کہ عمامہ کے کھولنے کو آپ نے دشوار محسوس کیا تو عمامہ ہی پر مسح فرما لیتے۔ مگر ضرورت کے باوجود آپ کا مسح علی العمامہ نہ کرنا اس کی عدم مشروعیت کی بیّن دلیل ہے۔ نیز یہ کہ جب عمامہ کے نیچے ہاتھ ڈال کر مسح کیا جائے گا تو لامحالہ مسح کے بعد عمامہ کو درست کرنا بھی پڑے گا اس لئے عمامہ کو درست کرنے کی تاویل اور تکمیلاً لمسح الرأس کی دونوں تاویلیں قرین قیاس ہو جائیں گی۔

(۱۵ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ السَّادِسُ وَالْاَرْبَعُوْنَ

باب ماجاء فی الغسل من الجنابۃ: لفظ جنب کا واحد، تثنیہ، جمع اور مذکر و مؤنث

سب پر بنا دیں ذوی جنابۃ اطلاق کیا جاتا ہے۔ جنابت کے معنی بُعد یعنی دُوری کے آتے ہیں اس لئے کہ جنابت کی حالت میں انسان مساجد سے اور نماز و قراءتِ قرآن سے دُور رہتا ہے اس وجہ سے جُنبی کو جنب کہا جاتا ہے۔ غسلاً۔ غسل بضم الغین فعل غسل کو بھی کہتے ہیں اور اس پانی کو بھی جو غسل کے لئے مہیّا کر کے رکھا جائے اور بکسر الغین اس چیز کو کہتے ہیں جس سے غسل کیا جائے جیسے خطمی وغیرہ اور بفتح الغین کے معنی ہیں اسالۃُ الماء یعنی دھونا۔ فغسل کفیہ۔ غسلِ کفین یا تو اس بنار پر تھا کہ آپ نوم سے بیدار ہوئے تھے اور نوم سے بیدار ہونے پر خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اذا استیقظ احدکم من منامہٖ فلا یغمسن یدہٗ فی الاناء حتّٰی یغسلھا ثلٰثاً فانہٗ لا یدری این باتت یدہٗ میں غسل یدین کا حکم فرمایا ہے اس لئے اس کے مطابق آپ نے خود بھی عمل کیا۔ ممکن ہے نجاستِ حقیقی کا کچھ اثر ہو یا صرف احتمالِ نجاست ہو یا اس لئے کہ غسل اور وضو دونوں کے آداب میں سب سے پہلے غسلِ یدین ہے۔ فافاض علٰی فرجہٖ۔ غسل فرج کے بعد ہاتھوں کو مٹی سے رگڑ کر دھونا یا تو زیادتی نظافت کی وجہ سے تھا یا اس لئے کہ مٹی سے جراثیم کا ازالہ نہایت عمدہ طریقہ پر ہوتا ہے چنانچہ آج کل کی ڈاکٹری تحقیقات بھی یہی بتاتی ہیں۔ نیز یہ کہ مٹی کا استعمال صحت کے لئے مفید اور بہت سے امراض کے لئے شفار ہے۔ جیسا کہ بسم اللّٰہ تربۃ ارضنا بریقۃ بعضنا لیشفیٰ سقیمنا باذن ربنا سے ظاہر ہوتا ہے۔ بظاہر تیمم میں بھی مٹی کا استعمال اسی لئے رکھا گیا ہے کہ طہارت کے ساتھ ساتھ ازالہ مرض بھی ہو جائے کیونکہ زیادہ تر بیماروں ہی کو تیمم کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ فُقدانِ ماء کا عذر تو بہت کم پیش آتا ہے۔ گاؤں دیہات کے لوگوں کی صحت بھی اسی وجہ سے اچھی ہوتی ہے کہ وہ بچپن میں مٹی کے اندر کھیلتے ہیں بڑے ہو کر کھیتوں میں کام کرتے ہیں ـــ

فافاض علٰی رأسہٖ۔ چونکہ حدیث میں ہے تحت کل شعرۃ جنابۃ اس لئے آپ نے زیادہ اور گھنے بال ہونے کی وجہ سے سر مبارک پر نہایت اہتمام کے ساتھ تین مرتبہ پانی ڈالا تاکہ پانی بالوں کی جڑوں تک پہونچ جائے۔ ثم افاض علٰی سائر جسدہٖ۔ سائر کے معنی باقی کے ہیں۔ مطلب یہ کہ سر کو چھوڑ کر باقی جسد پر پانی بہایا۔ مجازاً اس کے معنی جمیع کے بھی آتے ہیں جیسا کہ بخاری شریف صفحہ ۳۹ کتاب الغسل میں ہے ثم یفیض الماء علٰی جلدہٖ کلہٖ۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث کے ان الفاظ کے

پیشِ نظر سائر کے معنی جمیع کے لئے جائیں گے۔ یا پھر حضرت عائشہ اور حضرت میمونہ رضی اللہ عنہما کی دونوں حدیثوں میں اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ کبھی آپ نے باقی جسد پر کبھی آپ نے جمیع جسد پر پانی بہایا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جو دیکھا وہ بیان فرما دیا اور حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جو دیکھا اُس کو روایت کر دیا۔ دونوں فعل جائز ہیں اور اوقاتِ مختلفہ میں واقع ہوئے۔ اس لئے کوئی تعارض نہیں۔ فغسل رجلیہ۔ سب سے آخر میں غسلِ رجلین اس بات کی دلیل ہے کہ وضو میں موالاۃ شرط نہیں جیساکہ احناف کا مذہب ہے کیونکہ اگر موالاۃ ضروری ہوتی تو اعضائے وضو کے ساتھ ہی آپ غسلِ رجلین کر لیتے۔ امام مالک و احمد کے نزدیک چونکہ موالاۃ ضروری ہے اس لئے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اعضائے وضو کے ساتھ آپ غسل رجلین کر چکے تھے۔ یہ غسل محض ازالۂ وسخ کے لئے تھا تکمیل وضو کے لئے نہ تھا۔ امام مالک کی دلیل مسلم شریف ص۱۴۷ میں حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے جس میں حضرت میمونہ فرماتی ہیں ثم توضأ وضوئہٗ للصلوٰۃ یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا وضو کیا جیساکہ نماز کے لئے کیا جاتا ہے اور نماز کا وضو بغیر غسلِ رجلین کے ممکن نہیں۔ اس لئے لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا کہ آپ نے اس وضو میں غسلِ رجلین بھی کیا تھا۔ اس لئے آخر میں غسلِ رجلین کو ازالۂ وسخ یا کمالِ تطہیر پر محمول کیا جائے گا۔ حضرات احناف جواباً فرماتے ہیں کہ بخاری شریف ص۳۹ میں حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اسی روایت میں ہے توضأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضوئہٗ للصلوٰۃ غیر رجلیہ۔ اس حدیث میں صاف طور پر غسلِ رجلین کی نفی کر دی گئی ہے۔ اس لئے لامحالہ اس غسل کو تکمیلِ وضو ہی کے لئے ماننا پڑے گا۔ باقی مسلم شریف کی حدیث میں اطلاق الکل علی اکثر الاجزاء کے طور پر یعنی غسلِ وجہ و ذراعین پر وضو کا اطلاق کر دیا گیا ہے یا یہ کہ کبھی آپ نے مکمل وضو کیا اور کبھی رجلین کو مؤخر کر دیا اس لئے اوقاتِ مختلفہ پر محمول کر لیا جائے گا۔ امام مالک صاحب یہ تطبیق دیتے ہیں کہ عند الوسخ آپ نے غسلِ رجلین کو مؤخر کیا اور عدمِ وسخ کے وقت وضو کامل کیا مگر اس تطبیق کی صورت میں جب غسلِ رجلین مؤخر کر دیا جائے گا تو موالاۃ کا انتفاء لازم آئے گا۔ ثم یشرب۔ تشریب کے معنی پلانے کے آتے ہیں تشریب چونکہ اندرونی حصہ میں ہوتی ہے اس لئے یہاں اس سے بطور مبالغہ مجازاً صب وافاضہ مراد ہے۔ عام

عادت آپ کی سر مبارک پر بال رکھنے کی تھی صرف دو مرتبہ آپ نے حلق کرایا ہے۔ سر اور داڑھی کے بال گنجان تھے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تحت کل شعرۃ جنابۃ کے پیش نظر احتیاطاً حلق کرایا کرتے تھے۔ ان انغمس الجنب فی الماء۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک فرائض غسل مضمضہ اور استنشاق اور سائر اعضاء کا غسل ہے۔ اس لئے اس صورت میں جب تک مضمضہ اور استنشاق نہ کرے گا محض پانی میں ڈبکی لگانے کی وجہ سے غسل کا فرض ادا نہ ہوگا۔ امام شافعی صاحب کے نزدیک فرض غسل صرف اسالۃ الماء علی سائر الجسد ہے اس لئے اُن کے نزدیک فرض غسل ادا ہو جائے گا۔ امام مالک صاحب کے نزدیک چونکہ دلک ضروری ہے اس لئے اس صورت میں اگر دلک کر لیا تو اُن کے نزدیک بھی فرض غسل ادا ہو جائے گا۔ اب اس صورت میں ترتیب و موالاۃ نہ ہونے کی وجہ سے شوافع اور مالکیہ کے نزدیک وضو نہ ہوگا اِلّا یہ کہ کہا جائے کہ ترتیب و موالاۃ بقدر امکان ضروری ہے ورنہ نہیں البتہ اصحابِ ظواہر غسل میں وضو کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ غسل کا طریقہ مسنونہ سب کے نزدیک ایک ہی ہے۔ غسل میں نیّت کے اندر وہی اختلاف ہے جو وضو میں ہے۔ باب هل تنقض المرءۃ شعرها عند الغسل۔ مردوں کے لئے غسل میں بالوں کی جڑوں تک پانی کا پہونچانا ضروری ہے۔ علوی اور ترک جو سر پر بال رکھتے ہیں اُن کے لئے بالوں کا کھولنا ضروری ہے البتہ عورت کے گندھے بال یعنی ضفائر کا کھولنا کسی کے نزدیک ضروری نہیں کیونکہ عورتوں کے لئے سر پر بال رکھنا ضروری ہے۔ حلق کرانے والی عورتوں پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی ہے۔ بالوں کے انتشار سے تحفّظ کے لئے عورتیں ضفائر یعنی بٹیاں بنا کر چوٹی بنا لیتی ہیں اس لئے ہر مرتبہ غسل میں بالوں کے کھولنے میں حرج اور مشقّت لازم آتی ہے اس لئے ایسی شکل میں صرف بالوں کی جڑوں تک پانی کا پہونچانا کافی ہے۔ عورتوں کے لئے دفع حرج کی غرض سے خلافِ قیاس یہ سہولت دی گئی اس لئے مردوں کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف علوی کی نسبت تصوّف کے اعتبار سے کی جاتی ہے کیونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا تصوف میں بہت اہم مقام ہے۔ تصوّف کے تمام سلسلے حضرت علی تک پہونچتے ہیں۔ نقشبندیہ کا صرف ایک سلسلہ اویسیہ حضرت سیّدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ تک پہونچتا ہے۔ مجدّد الف ثانی اور

شاہ ولی اللہ علیہما الرحمہ نے لکھا ہے کہ قطبیت و امامت تصوف کا ایک خاص مرتبہ ہے جو صرف ائمہ اثنا عشر یعنی حضرت علی[۱]، حضرت امام حسن[۲]، حضرت امام حسین[۳]، امام زین العابدین[۴]، امام محمد باقر[۵]، امام جعفر صادق[۶]، امام موسیٰ کاظم[۷]، امام علی رضا[۸]، امام محمد تقی[۹]، امام علی نقی[۱۰]، امام حسن عسکری[۱۱]، امام محمد مہدی[۱۲] جو قربِ قیامت میں پیدا ہوں گے۔ ان کو ائمۂ اہلِ بیت بھی کہا جاتا ہے۔ اہلِ بیت کے علاوہ اور بھی بہت سوں کو یہ مقام حاصل ہوا ہے، مگر وہ قائم مقامی کے طور پر ہے۔ سر پر بالوں کا رکھنا سُنن ھُدیٰ میں سے نہیں بلکہ سُنن زوائد میں سے ہے اگر سُنن ھُدیٰ میں سے ہوتا تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ حلق نہ کرتے۔ باب ان تحت کل شعرۃ جنابۃ، انقوا البشرۃ۔ امام مالک اس سے دلک کے وجوب کو ثابت کرتے ہیں مگر چونکہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے اس سے وجوب ثابت نہیں ہو سکتا اب اس کو مبالغہ پر یا دلک کی مسنونیت پر ہی محمول کیا جائے گا۔ لیس بذاك۔ کلمہ تضعیف ہے۔ حارث بن وجیہ اگرچہ ضعیف ہے مگر اصل حدیث اور اس کا مضمون آیتِ قرآنی اور ابوداؤد ص۳۳ میں حضرت علی کی حدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من ترك موضع شعرۃ من جنابۃ لم یغسلہا فعل بہ کذا وکذا من النار قال علی فمن ثم عادیت رأسی فمن ثم عادیت رأسی فمن ثم عادیت رأسی وکان یجز شعرہٗ رضی اللہ عنہٗ کے عین مطابق ہے اس لئے معمول بہ ہے۔ باب الوضوء بعد الغسل۔ جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا کہ غسل میں بجز اصحابِ ظواہر کے کسی کے نزدیک وضو ضروری نہیں مگر اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر بغیر وضو کئے ہوئے غسل کر لیا تو غسل کے ضمن میں وضو ہو جائے گا۔ دوبارہ غسل کی ضرورت نہیں البتہ غسل میں اگر ذکر و انثیین کو ہاتھ لگ گیا تو مسِ ذکر کی وجہ سے شوافع کے نزدیک یہ ضمنی وضو ٹوٹ جائے گا۔ اس لئے غسل کے بعد پھر دوبارہ وضو کرنا پڑے گا۔ (۱۶ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

(۷) اَلدَّرْسُ السَّابِعُ وَالْاَرْبَعُوْنَ

باب ماجاء اذا التقی الختانان وجب الغسل: وجوب غسل کی دو صورتیں ہیں حقیقۃً یا حکماً، حقیقۃً یہ کہ واقعۃً خروجِ منی ہوا ہو، حکماً یہ کہ غیبوبۃ حشفہ کو خروجِ منی کے

قائم مقام کرکے غسل کا حکم لگادیا جائے ۔ یہ صورت قرن صحابہ میں مختلف فیہ ہوئی جس کی وجہ یہ تھی کہ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مسلم شریف ص ۱۵۵ ج ۱ میں روایت ہے کہ میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک مرتبہ پیر کے روز قباء کی طرف نکلا حتیٰ کہ جب ہم قبیلۂ بنو سالم میں پہونچے تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عتبان بن مالک کے دروازے پر آواز دی وہ اس وقت چونکہ مصروف جماع تھے اس لئے قبل الانزال الگ ہو کر فوراً غسل کیا پھر تہبند باندھ کر نہایت عجلت کے ساتھ اس حالت میں باہر نکلے کہ سر سے پانی ٹپک رہا تھا یہ دیکھ کر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ شاید ہم نے آپ کو عجلت میں ڈال دیا اس کے بعد انھوں نے مسئلہ معلوم کیا کہ اگر کوئی شخص قبل الانزال الگ ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہوگا یا نہیں تو آپ نے ارشاد فرمایا انما الماء من الماء یعنی الغسل من خروج المنی ۔ یہ ابتدائے اسلام کا حکم تھا بعد میں آپ نے ارشاد فرمادیا تھا کہ اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل یعنی غیبوبۂ حشفہ سے غسل واجب ہو جائے گا ۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو، مگر یہ حکم بہت سے صحابہ تک نہیں پہونچ سکا اور ان کا عمل انما الماء من الماء ہی پر رہا ۔ حتیٰ کہ عبید بن رفاعہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی مجلس میں تھے کہ یہی مسئلہ سامنے آیا تو زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص جماع کرے اور قبل الانزال الگ ہو جائے تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا اس کو چاہئے کہ شرمگاہ کے حصّہ کو دھولے اور وضو کرلے ۔ اس کو سُن کر ایک صاحب مجلس سے کھڑے ہوئے اور فوراً حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس کی اطلاع دی ۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اسی وقت جلدی جاؤ اور زید کو اپنے ساتھ لے کر آؤ ۔ تاکہ جو کچھ اس نے کہا ہے اس پر تم بھی گواہی دے سکو ۔ جب زید بن ثابت آئے تو حضرت عمر نے اُن سے فرمایا کہ تم اپنی رائے سے جو چاہتے ہو مسئلہ بیان کر دیتے ہو انھوں نے فرمایا کہ میں نے اپنی رائے سے کچھ نہیں کہا بلکہ میں نے اپنے اعمام حضرت رفاعہ بن رافع اور ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہما سے سُنا ہے ۔ ان دونوں صحابہ کی جلالت شان کے پیش نظر حضرت عمر نے اس مسئلہ کو حاضرین صحابہ کے سامنے رکھا کہ آپ لوگوں کی اس مسئلہ میں کیا رائے ہے ۔ صحابہ کا اس میں اختلاف ہوا ۔ جس میں بہت بڑی اکثریت صحابہ

کی اسی طرف گئی کہ غسل اسی صورت میں واجب ہوگا جب کہ خروجِ منی ہو ورنہ نہیں۔ حضرت علی اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہما اسی پر مُصر رہے کہ اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل اس اختلاف کو دیکھ کر حضرت عمر نے فرمایا کہ تم خیر اُمّت ہو اصحابِ بدر ہو جب تم ہی اختلاف کروگے تو پھر میں کس سے تحقیق کرنے جاؤں گا۔ اس پر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اگر آپ صحیح تحقیق چاہتے ہیں تو ازواجِ مطہرات سے معلوم کرائیے۔ چنانچہ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے معلوم کرایا تو اُن کو اس کا کچھ علم نہ تھا پھر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے معلوم کرایا تو انھوں نے بھی یہی فرمایا کہ اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل چونکہ مسئلہ کافی اہمیت کو پہونچ چکا تھا اس لئے تقویت کے لئے عمل کا بھی ذکر کر دیا کہ فعلتہ انا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اس فرمان کے مطابق حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فیصلہ کر کے فرمایا کہ اگر کوئی شخص آئندہ اس کے خلاف کرے گا تو میں اس کو سخت ترین سزا دوں گا اس تفصیل کے بعد یہ بات واضح ہوگئی کہ انما الماء من الماء منسوخ ہے مگر حضرت عبد اللہ بن عباس اور حضرت اُبَیّ بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہما اس کو احتلام پر محمول کرتے ہیں لیکن حضرت عتبان رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ حکم نوم و یقظہ دونوں کا تھا۔ اس لئے ان دونوں حضرات کے قول کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ یہ حدیث یقظہ کے بارے میں منسوخ ہے اور احتلام کے بارے میں اس کا حکم باقی ہے اس لئے کوئی اشکال باقی نہ رہے گا۔ خروجِ منی کے بعد غسل کی وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق انسان کے پورے جسم سے ہے اگرچہ اس کا مرکز دماغ ہے اور عورت کے اندر مرکز اس کے ثدیین ہیں۔ منی کے خروج سے بہت ضعف ہوتا ہے انسان کی روح جمادی، روح نباتی، روح حیوانی، روح انسانی سب متاثر ہوتی ہیں جس کی دلیل کمالِ لذّت ہے۔ روح جمادی کا مرکب عناصر اربعہ ہیں اور روح نباتی کا مَرکَب روح جمادی ہے اور روح حیوانی کا مَرکَب روح نباتی ہے اور روح انسانی کا مَرکَب روح حیوانی ہے۔ ۱۲۰ دن میں بچّہ کے اندر روح انسانی ڈالی جاتی ہے۔ یہ تمام ارواح چونکہ خروجِ منی سے متاثر ہوتی ہیں جو غفلت عن اللہ کا سبب ہے جس کے اثر کا ازالہ صرف غسل ہی سے ہوتا ہے۔ اس لئے غسل فرض کیا گیا ہے۔ باب فیمن یستیقظ ویریٰ

بلا تذکر احتلام: انسان کے ذکر سے چار قسم کی رطوبات نکلتی ہیں۔ منی[1]، مذی[2]، ودی[3] اور بول[4]۔ منی کے اندر غلظت، دفق اور بدبو ہوتی ہے۔ یہی تین صفتیں اس کو دیگر رطوبات سے ممتاز کرتی ہیں۔ مذی میں بہ نسبت منی کے غلظت کم ہوتی ہے مگر شہوت شرط ہے کیونکہ عند الملاعبۃ اس کا خروج ہوتا ہے۔ ودی میں مذی سے بھی کم غلظت ہوتی ہے اور اس میں شہوت بھی شرط نہیں ہے اور بول مثل پانی کے رقیق ہوتا ہے۔ بجز منی کے بقیہ تینوں رطوبتیں موجب وضو ہیں مگر خروجِ منی کے بعد غسل واجب ہوتا ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص نیند سے بیدار ہوا اور اُس نے کچھ رطوبت دیکھی مگر یہ طے نہ کرسکا کہ یہ منی ہے یا مذی یا ودی تو اُس کے بارے میں علامہ شامی نے رد المحتار میں کل چودہ صورتیں لکھی ہیں اُن میں سے بعض صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب ہے، بعض میں بالاتفاق غسل واجب نہیں، بعض مختلف فیہ ہیں۔ اگر منی[1]، مذی[2]، ودی[3] کا یقین ہو یا منی اور مذی[4] میں شک ہو یا منی[5] اور ودی میں شک ہو یا مذی[6] اور ودی میں شک ہو یا تینوں[7] میں شک ہو تو ان سات صورتوں میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہوں گی احتلام یاد ہوگا یا احتلام یاد نہ ہوگا یہ کل چودہ صورتیں ہوئیں۔ اُن میں سے سات صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب ہوگا۔ وہ یہ ہیں شک کی چار صورتیں اور مذی کے تیقن کی صورت بشرطیکہ احتلام یاد ہو اور تیقن منی کی دونوں صورتیں خواہ احتلام یاد ہو یا نہ ہو اور عدم تذکر احتلام کی صورت میں مذی کا یقین ہو یا مذی اور ودی میں شک ہو یا ودی کا یقین ہو خواہ احتلام یاد ہو یا نہ ہو ان چار صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہ ہوگا۔ اب اگر منی مذی یا منی ودی یا تینوں میں شک ہو تو طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہوگا خلافاً لابی یوسف للشک فی وجود الموجب۔ طلبہ کی آسانی کے لئے ذیل میں نقشہ تحریر کر دیا ہے اس سے انشاء اللہ سمجھنے میں سہولت ہو جائے گی۔

عدم تذکر احتلام		تذکر احتلام	
وجوب غسل بالاتفاق	(۲) منی کا یقین ہو	وجوب غسل بالاتفاق	(۱) منی کا یقین ہو
عدم وجوب بالاتفاق	(۴) مذی کا یقین ہو	وجوب غسل بالاتفاق	(۳) مذی کا یقین ہو
عدم وجوب بالاتفاق	(۶) ودی کا یقین ہو	عدم وجوب بالاتفاق	(۵) ودی کا یقین ہو

باقی نقشہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ کیجئے

تذکر احتلام		عدم تذکر احتلام	
(۷) منی اور مذی میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	(۸) منی اور مذی میں شک ہو	وجوب غسل عند الطرفین خلافاً لابی یوسف
(۹) منی اور ودی میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	(۱۰) منی اور ودی میں شک ہو	وجوب غسل عند الطرفین خلافاً لابی یوسف
(۱۱) مذی اور ودی میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	(۱۲) مذی اور ودی میں شک ہو	عدم وجوب بالاتفاق
(۱۳) تینوں میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	(۱۴) تینوں میں شک ہو	وجوب غسل عند الطرفین خلافاً لابی یوسف

شقائق الرجال. شقیق یعنی بھائی کو کہتے ہیں، لیکن یہاں مثل کے معنی میں ہے۔ اپنے حقیقی معنی میں بھی ہوسکتا ہے لانّ الشقیق شق ماشق الشئ فالنساء شقائق من الرّجال کما قال اللّٰہ تعالیٰ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا. اس لئے مادہ کی یکسانیت کی وجہ سے مخلوق میں مخلوق منہٗ کے آثار کا پایا جانا بدیہی ہے۔ وعبد اللّٰہ ضعفہٗ۔ ان پر چونکہ تصوّف کا غلبہ تھا اور تصوّف کی اوّلین تعلیم یہ ہے کہ اپنے ساتھ بدظنی اور دوسروں کے ساتھ حُسن ظن رکھا جائے۔ اب اگر اس کے اندر توغل کی وجہ سے تنقید رجال کی طرف توجہ نہ رہے تو روایت حدیث میں ایسا شخص دھوکہ کھا جاتا ہے۔ عبد اللہ کے ضعف کی وجہ بھی یہی ہے ورنہ تو ان کی ثقاہت مسلّم ہے۔ (۲۳ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالْاَرْبَعُوْنَ

باب ماجاء فی المنی والمذی: ترمذی کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مذی کے متعلق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال خود حضرت علی نے کیا تھا مگر بخاری شریف صا۴ میں ہے فامرت رجلاً اب یہ رجل کون تھے تو ابوداؤد ص۲۷ کی ایک روایت میں حضرت مقداد فرماتے ہیں کہ حضرت علی نے مجھ کو حکم فرمایا کہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کروں۔ ابوداؤد کی دوسری روایت میں شک کے الفاظ ہیں فذکرت ذٰلك للنبی صلی اللّٰہ علیہ وسلّم او ذکرلہٗ بعض روایات میں حضرت عمار کو سائل بتایا گیا ہے۔ تو اس کی توجیہ کی صورت ایک تو یہ ہے کہ وکیل کے فعل کو مؤکل یعنی حضرت علی نے اپنی طرف منسوب کرکے سألت فرمادیا۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ جس روایت میں یہ ہے کہ حضرت علی فرماتے ہیں کہ میں نے خود سوال کیا تو وہ سوال عمومی انداز میں تھا کہ

کسی شخص کے اگر مذی نکل جائے تو کیا اس پر غسل واجب ہوگا؟ اس بنا پر حیا کے خلاف ہونے کا کوئی سوال نہیں۔ اب رہا یہ اشکال کہ جب ان دونوں کو سوال کا حکم دے دیا تھا اور انھوں نے معلوم کر کے جواب بھی دے دیا تھا تو پھر حضرت علی نے خود کیوں سوال کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت علی کو مزید تحقیق مقصود تھی یا ان دونوں کو سوال کرنے میں تاخیر ہوئی ہو اس لئے حضرت علی نے خود سوال کرلیا۔ باب فی المذی یصیب الثوب: مذی کی نجاست پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ البتہ اس کی تطہیر میں اصحاب ظواہر اور امام احمد نضح کو کافی کہتے ہیں۔ ان کا مستدل اسی روایت میں فتنضح بہ ثوبك۔ جمہور غسل کو واجب کہتے ہیں۔ چنانچہ بخاری شریف ص۴۲ میں واغسل ذکرك کے الفاظ ہیں اس لئے نضح کو بمعنی غسل لیا جائے گا۔ احتیاطی پہلو بھی یہی ہے۔ دوسرے یہ کہ نضح سے ازالۂ نجاست بھی نہیں ہوتا بلکہ نجاست مزید پھیل جاتی ہے اس بنا پر عقلاً بھی اس کو غسل کے معنی میں لینا ضروری ہوگا۔ باب فی المنی یصیب الثوب: انسان کی منی کی نجاست و طہارت میں صحابۂ کرام ہی کے دور سے اختلاف ہے اگرچہ صحابۂ کرام کی اکثریت منی کی نجاست ہی کی قائل ہے۔ ائمۂ مجتہدین میں سے امام مالک، امام ابوحنیفہ دونوں منی کی نجاست پر تو متفق ہیں۔ مگر طریقۂ تطہیر میں دونوں کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر منی خشک ہے تو اس کی تطہیر کے لئے فرک کافی ہے اور اگر منی تر ہے تو اس کا غسل ضروری ہے فرک کافی نہ ہوگا۔ امام مالک خشک اور تر دونوں میں غسل کو ضروری کہتے ہیں۔ لیث بن سعد اور حسن بصری دونوں منی کو نجس کہتے ہیں مگر لیث بن سعد کہتے ہیں کہ اگر جسم یا کپڑے پر منی لگی ہوئی ہو اور اس حالت میں نماز پڑھ لی جائے تو نماز واجب الاعادہ نہ ہوگی۔ حسن بصری کہتے ہیں کہ اگر منی جسم میں لگی ہوئی ہو خواہ قلیل یا کثیر اور نماز پڑھ لی جائے تو نماز واجب الاعادہ ہوگی اور اگر کپڑے پر لگی ہوئی ہو خواہ قلیل ہو یا کثیر اور اس حالت میں نماز پڑھ لی جائے تو نماز واجب الاعادہ نہ ہوگی۔ امام شافعی صاحب کے منی کے بارے میں تین قول ہیں۔ (۱) منی پاک ہے (۲) عورت کی نجس ہے مرد کی پاک ہے مگر یہ قول شاذ ہے (۳) دونوں کی منی نجس ہے یہ قول دوسرے سے بھی زیادہ شاذ ہے، اصح اور مفتی بہ قول اوّل ہی ہے کہ منی مطلقاً پاک ہے۔ انسان کے علاوہ دیگر حیوانات میں سے کلب

اور خنزیر یا ان میں سے کسی ایک اور دوسرے کسی حلال جانور کے دوغلے کی منی نجس ہے۔ اس کے علاوہ باقی ماکول اللحم جانوروں کی منی میں شوافع کے تین قول ہیں اول یہ کہ سب کی منی نجس ہے ثانی یہ کہ ماکول اللحم کی پاک ہے غیر ماکول اللحم کی نجس ہے مگر سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم سب جانوروں کی منی پاک ہے۔ اب امام مالک صاحب تو سرے سے فرک ہی کا انکار کرتے ہیں اُن کی دلیل بخاری شریف صفحہ ۳۶ کی یہ روایت ہے عن سلیمان بن یسار قال سألت عائشۃ عن المنی یصیب الثوب فقالت کنت اغسل من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیخرج الی الصلوٰۃ واثر الغسل فی ثوبہٖ بقع الماء لیکن چونکہ احادیث فرک بھی بکثرت ہیں اور ناقابل انکار ہیں اس لئے مالکیہ اُن کو دلک بالماء پر محمول کرتے ہیں مگر یہ اس لئے درست نہیں کہ مسلم شریف صفحہ ۱۴۰ کی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا فرماتی ہیں لقد رأیتنی وانی لاحکہ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یابسًا بظفری دوسری روایت میں ہے لقد رأیتنی افرکہٗ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرکا فیصلی فیہ یہ احادیث چونکہ اس بات پر صاف دلالت کر رہی ہیں کہ منی یابس کا فرک کرنے کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کپڑے کو بغیر دھوئے نماز پڑھ لی۔ اس لئے امام مالک کا استدلال تام نہ ہوگا۔ باقی حضرات شوافع احادیثِ غسل کو منی رطب پر اور احادیثِ فرک کو یابس پر محمول فرماتے ہیں۔ اس پر اگرچہ یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فرک سے اجزائے نجسہ مکمل طور پر زائل نہیں ہوتے لیکن یہ اعتراض اس لئے غلط ہوگا کہ استنجاء اور خفین میں بھی فرک کے بعد طہارت کا حکم موجود ہے۔ حضراتِ شوافع کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ منی سے انبیاء علیہم السلام کی خلقت ہوئی اس لئے منی کو نجس ماننے کی صورت میں مادۂ نجسہ سے تخلیقِ انبیاء لازم آئے گی جو اُن کی عظمتِ شان کے خلاف ہے نیز لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ اور وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِیْٓ اٰدَمَ کے بھی خلاف ہے۔ لیکن اس کا جواب قرآن پاک میں خود اللہ رب العزت کا ارشاد ہے اَلَمْ نَخْلُقْكُّمْ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِیْنٍ۔ مہانت نجاست ہی میں ہوگی اور مہین مادّہ کو احسن تقویم میں تبدیل کر دینا تو کمالِ قدرت کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں مادۂ منویہ رحم مادر میں پہونچ کر علقہ یعنی

خون کا لوتھڑا بن جاتا ہے جو بالاتفاق نجس ہے نیز رحم مادر میں بچے کا نشوونما اور اس کی غذائیت دم حیض سے ہوتی ہے اور دمِ حیض بھی بالاتفاق حرام اور نجس ہے۔ بہرحال شوافع کا اپنی بات پر قائم رہنا بہت مشکل ہے۔ آخر میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ انسان کی خلقت کی کیفیات امورِ تکوینیہ میں سے ہیں اور امورِ تکوینیہ سے امورِ تشریعیہ پر استدلال کرنا خلافِ اصول اور غلط ہوگا کیونکہ ہم تشریعیات کے مکلف ہیں نہ کہ تکوینیات کے۔ المنی بمنزلۃ المخاط سے شوافع کا منی کی طہارت پر استدلال غلط ہے کیونکہ اس تشبیہ میں ضروری نہیں کہ وجہِ شبہ صرف طہارت و نجاست ہی ہو ممکن ہے وجہِ شبہ غلظت ہو یا نفرت یا لزوجت ہو نیز یہ کہ جب اس میں طہارت و نجاست کا کوئی ذکر نہیں تو خواہ مخواہ اس سے استدلال شروع کر دینا بالکل غلط ہوگا۔ دوسری بات یہ کہ اقوال صحابہ کے بارے میں جب خود امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ ھم رجال ونحن رجال تو پھر عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول سے استدلال کرنا اپنے بنائے ہوئے اصول سے انحراف کے مرادف ہے۔

(۲۴ محرّم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ التَّاسِعُ وَالْاَرْبَعُوْنَ

باب فی الجنب ینام قبل ان یغتسل: یہ بھی ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ داؤد ظاہری اور ابن حبیب مالکی جنبی کے لئے قبل النوم وضو کو واجب کہتے ہیں۔ جمہور استحباب کے قائل ہیں۔ سعید بن مسیب، سفیان ثوری، امام ابویوسف اباحت کے قائل ہیں۔ داؤد ظاہری کا مستدل اگلے باب کی روایت اینام احدنا وھو جنب قال نعم اذا توضأ اور ابوداؤد ص۲۹ کی روایت ذکر عمر بن الخطاب لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ تصیبہ الجنابۃ من اللیل فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ واغسل ذکرک ثم نم۔ پہلی روایت میں نوم کو مشروط بالوضوء کرنا اور دوسری روایت میں صیغۂ امر کے ساتھ ذکر کرنا ان کا مستدل ہے، مگر ان کا یہ استدلال درست نہیں۔ اولاً یہ کہ عبداللہ بن عباس سے ترمذی ص۲ میں مرفوعاً روایت ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج من الخلاء فقُرِّبَ الیہ طعام فقالوا الا ناتیک بوضوء قال

انما اُمرت بالوضوء اذا قمت الی الصلوٰۃ۔ اس روایت میں قیام الی الصلوٰۃ اومانی معناہ کے علاوہ دیگر امور کے لئے وضو کے وجوب کی نفی کی گئی ہے اس لئے جنبی کے لئے قبل النوم وضو بھی اس میں آگیا۔ ثانیاً صحیح ابنِ خزیمہ اور صحیح ابن حبان (بذل المجہود ص۱۳۵ ج۱) کی روایت میں ہے اینام احدنا وھو جنب قال نعم ویتوضأ ان شاء کے اندر وضو کو معلق بالمشیۃ کرنا عدم وجوب کی واضح دلیل ہے۔ ثالثاً اس باب کی حدیث کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام وھو جنب ولا یمس ماءً جو جمہور کی دلیل بھی ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ نے موطا کے اندر اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا وھٰذا الحدیث ارفق بالناس وھو قول ابی حنیفۃ مگر اس حدیث کے متعلق امام ترمذی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں وقد روی عن ابی اسحاق ھٰذا الحدیث شعبۃ والثوری وغیر واحد ویرون ان ھٰذا غلط من ابی اسحاق اور ابوداوٗد فرماتے ہیں ھٰذا الحدیث وھم یعنی حدیث ابی اسحاق اسی طرح دیگر بہت سے محدثین نے ابواسحاق کی طرف خطا کو منسوب کیا ہے لیکن بیہقی نے اس کی تصحیح کی ہے اور ابن عربی نے شرح ترمذی میں اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اس حدیث کو ابواسحاق نے ایک طویل حدیث سے مختصر کرکے بیان کیا ہے وہ طویل حدیث یہ ہے (بذل المجہود ص۱۳۶، مسلم ص۲۵۵ ج۱) قال (ابوغسان) اتیت الاسود بن یزید وکان لی اخا وصدیقاً فقلت یا ابا عمرو حدثنی ماحدثتک عائشۃ ام المؤمنین عن صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال قالت ینام اوّل اللیل ویحیی اٰخرہٗ ثم ان کانت لہٗ حاجۃ قضیٰ حاجتہٗ ثم ینام قبل ان یمس ماءً فاذا کان عند النداء الاول وثب وربما قالت فافاض علیہ الماء وما قالت اغتسل وانا اعلم ما ترِیدُ وان نام جنباً توضأ وضوء الرجل للصلوٰۃ۔

– اس حدیث میں ان کانت لہٗ حاجۃ کے اندر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ حاجت سے بول وبراز مراد لیا جائے اور لا یمس ماءً سے استنجاء مراد لیا جائے یا حاجت سے مراد جماع لیا جائے اور لا یمس ماءً سے غسل مراد لیا جائے اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ جنابت کی حالت میں بغیر غسل کئے سو جاتے تھے، لیکن وضو کرتے تھے یا نہیں یہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے۔ اب ابواسحاق کی غلطی صرف یہ ہو سکتی ہے کہ انھوں نے حاجت سے جماع مراد لے کر اسی کے مطابق

حدیث کو مختصر کر کے بیان کر دیا گویا احد الاحتمالین کو ترجیح دے دی، لیکن بیہقی نے بطریق زہیر عن ابی اسحاق جو اس حدیث کو روایت کیا ہے اس میں وان نام جنبًا توضأ کے بجائے وان لم یکن حاجۃ توضأ وضوء الرجل کے الفاظ ہیں اس صورت میں لم یمسّ ماءً سے وضو کا احتمال منقطع ہو کر غسل کا احتمال متعین ہو جائے گا اور وہی مطلب ہو گیا جو ابو اسحاق کی مختصر حدیث کا تھا۔ اس لئے ابو اسحاق کا تخطیہ درست نہیں خصوصًا جب کہ جرح بھی مجہول ہو۔ باقی رہا یہ اعتراض کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے۔ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تدخل الملائکۃ بیتًا فیہ صورۃ ولا کلب ولا جنب (ابوداؤد ص۳) لیکن یہ اعتراض غلط ہے کیونکہ نماز قضا نہ ہونے تک جب شریعت کی طرف سے رخصت اور گنجائش ہے تو اس حکم کا نفاذ نہ ہوگا ہاں اگر غسل میں اتنی تاخیر کر دی کہ نماز قضا ہو گئی تو بلاشبہ ایسا شخص اس وعید کا مستحق ہوگا نیز یہ عدم دخول صرف ملائکہ رحمت تک ہی محدود رہے گا، ملائکہ حفظہ تو ہمہ وقت اپنے کام پر مامور رہتے ہیں۔ باب ماجاء فی مصافحۃ الجنب: اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب میں تو مصافحہ کا ذکر ہے مگر روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں اس لئے حدیث اور ترجمۃ الباب میں مطابقت نہ ہوگی۔ جواب یہ ہے کہ یہاں یہ حدیث مختصر ہے۔ بخاری شریف ص۴۲ میں یہ حدیث مکمل طور پر ذکر کی گئی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں لقینی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا جنب فاخذ بیدی فمشیت معہٗ حتّٰی قعد فانسللت فاتیت الرحل فاغتسلت ثم جئت وھو قاعد فقال این کنت یا اباھریرۃ فقلت لہٗ فقال سبحان اللہ ان المؤمن لا ینجس تو امام ترمذی علیہ الرحمہ اس مختصر حدیث سے مطول حدیث کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں اس میں چونکہ فاخذ بیدی کا لفظ مصافحہ کے جواز پر دلالت کرتا ہے اس لحاظ سے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو جائے گی۔ اب چونکہ حضرت ابو ہریرہ دلالت حال سے یہ سمجھتے تھے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب یہ معلوم ہوگا کہ ابو ہریرہ جنابت کی وجہ سے میرے پاس سے چلے گئے تو آپ کو کسی قسم کی کوئی ناگواری نہ ہو گی۔ ایسی صورت میں ان کا بغیر اجازت کے چلے جانا قابلِ اعتراض یا خلافِ ادب نہ ہوگا۔ دوسرا اسی قسم کا واقعہ نسائی ص۵۲ میں حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے

وہ فرماتے ہیں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا لقی الرجل من اصحابہ ماسحہٗ ودعالہٗ قال فرأیتہٗ یومًا بکرۃً فحدت عنہٗ ثم اتیتہٗ حین ارتفع النہار فقال انی رأیتک فحدت عنی فقلت انی کنت جنبًا فخشیت ان تمسنی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان المسلم لاینجس۔ ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان المؤمن لاینجس سے نجاستِ حقیقی مراد ہے اس وجہ سے جنبی کی نجاست صرف نجاستِ حکمی ہوگی اس لئے اس کا جسد، اس کا سور، اس کا پسینہ سب پاک ہوگا۔ حائضہ اور نفساء کا بھی یہی حکم ہے۔ البتہ حیض ونفاس کی حالت میں روزہ بھی ممنوع ہے۔ جمہور ائمہ کا یہی مذہب ہے۔ اب یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جولوگ مفہوم مخالفت کے قائل ہیں اُن کے نزدیک مومن کی قید سے کافر نکل جائے گا جس کا یہ مطلب ہوگا وان الکافر ینجس اس وجہ سے حالت جنابت میں کافر کے ظاہری جسد کا نجس ہونا لازم آتا ہے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ جولوگ مفہوم مخالفت کے قائل ہیں اُن کے نزدیک بھی اس کی چند شرطیں ہیں اولاً یہ کہ مسکوت عنہ سے مسکوت اولیٰ نہ ہو اگر اولیٰ ہوگا تو دونوں کا اشتراک فی الحکم بطریقِ دلالۃ النص ہوگا ثانیاً مسکوت عنہٗ مسکوت کے مساوی نہ ہو اگر دونوں مساوی ہوں گے تو اُن کا اشتراک فی الحکم بطریقِ قیاس ہوگا۔ ثالثاً بطور عادت ذکر نہ کیا گیا ہو جیسے وَرَبَآئِبُکُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ یا صرف وضاحت کے لئے یا مدح وذم یا تلذذ کے طور پر ذکر نہ کیا گیا ہو ان تمام صورتوں میں مفہوم مخالفت معتبر نہ ہوگا یہاں ظاہر ہے انّ المؤمن لاینجس بطور عادت ذکر کیا گیا ہے اس لئے اس کا مفہوم مخالفت معتبر نہ ہوگا۔ ایک بحث یہاں یہ ہے کہ کافر کا ظاہر جسد پاک ہے یا ناپاک؟ اس میں جمہور کا مذہب یہی ہے کہ کفّار کا بھی ظاہر جسد پاک ہے ان کا سور اور پسینہ بھی پاک ہے بشرطیکہ وہ نجاستِ حقیقیہ میں ملوث نہ ہوں۔ روافض کے نزدیک کفار کا ظاہر جسد ناپاک ہے۔ اُن کا مستدل یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا ہے کہ اس آیت میں کفار کو نجس قرار دیا گیا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ میں نجاست کے حکم کی علت شرک کا ماخذ اشتقاق یعنی شرک ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ مشتق پر جو حکم لگایا جاتا ہے اس کی علت اس کا ماخذِ اشتقاق ہوا کرتی ہے اس لئے اس نجاست کی علت شرک ہوئی جو باطنی اور قلبی چیز ہے جس کا

تعلق صرف قلب سے ہے نہ کہ ظاہر جسد سے لہٰذا اس کا ظاہر جسد پاک ہوگا۔ اسی طرح اہلِ کتاب کی عورتوں سے نکاح کا جواز بھی اس کی بیّن دلیل ہے کہ مشرک کا ظاہر جسد ناپاک نہیں ہے ورنہ تو زوجین کے درمیان مذہبی مخالفت تکلیف مالایطاق کے قبیل سے ہوجائے گی۔ اس لئے کہ زوجہ کے سور اور پسینہ سے احتراز ناممکن ہے۔ اب کافر کے دخول فی المسجد کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا مذہب تو یہ ہے کہ کافر کا ظاہر جسد چونکہ ناپاک نہیں ہے اس لئے وہ تمام مساجد میں داخل ہوسکتا ہے۔ (انتظامی مصالح کی بناء پر روک ٹوک الگ بات ہے) امام شافعی صاحب مسجد حرام کے علاوہ تمام مساجد میں داخل ہونے کی اجازت دیتے ہیں۔ امام مالک صاحب مسجد حرام پر قیاس کرکے کسی بھی مسجد میں اُن کو داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتے۔ امام ابوحنیفہ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ سے حج اور عمرہ مراد لیتے ہیں یعنی حج اور عمرہ کی اُن کو اجازت نہیں۔ جیساکہ حدیث میں آتا ہے الا لا یطوفن بعد العام مشرك یا یہ کہ غلبہ واستیلاء کے طور پر داخل ہونے سے روکا گیا ہے۔ تیسرے یہ کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کفار مسجد نبوی میں آتے تھے۔ اگر وہ نجس العین ہوتے تو آپ اُن کو مسجد میں نہ آنے دیتے۔ نَجَس اور نَجِس میں یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ بفتح الجیم کا عین نجاست پر اطلاق ہوتا ہے اور بکسر الجیم صیغۂ صفت ہے تو اس سے بھی مشرکین کی نجاست عینیہ پر اس لئے استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ یہ فرق اصطلاح فقہاء میں ہے جو نزولِ قرآن کے بعد کی ہے ورنہ لُغوی اعتبار سے دونوں کے معنی ایک ہیں۔ باب ماجاء ان المرءة تریٰ فی المنام مایری الرجل، یہ مسئلہ اگرچہ ضمناً گذرچکا ہے مگر اس باب میں صراحتہً عورتوں کے احتلام کا حکم بیان کیا جارہا ہے۔ اس لئے اس کو تکرار نہ کہا جائے گا۔ شخص انسانی کی بقاء کے لئے خداوند قدوس نے بھوک کو رکھا ہے اور نوع انسانی کی بقاء کے لئے شہوت کو رکھا ہے اب چونکہ عورت کو توالد وتناسل اور بچے کی پرورش وغیرہ میں تکالیفِ شاقہ برداشت کرنی پڑتی ہیں اس لئے اس میں شہوت کو زیادہ رکھا گیا ہے کیونکہ شہوت کی کمی کی صورت میں پھر مرد کے قریب نہ آتی تاہم اس کی آبرو کے تحفظ کی خاطر شہوت کی زیادتی کے ساتھ ساتھ اس کے اندر شرم اور حیا کو ڈال دیا گیا اسی لئے عورت اپنی خواہشِ جماع کا اظہار کرتے ہوئے حیا کرتی ہے۔ لیکن حضرت ام سلیم کا سوال چونکہ عورت کی خواہش جماع کا اظہار

کررہا ہے اس لئے حضرت اُمِّ سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے نکیر کرتے ہوئے فرمایا فضحت النساء یا ام سلیم اور بعض روایات میں ہے او تحتلم المرءۃ تو اب یا تو اس سوال کو استحیاءً تجاہل عارفانہ پر محمول کیا جائے گا یا جیسا کہ امام نووی علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ چونکہ احتلام تسلّطِ شیطانی کی وجہ سے ہوتا ہے جس سے ازواجِ مطہّرات محفوظ ہیں، اس لئے حضرت اُمِّ سلمہ کو تعجب ہوا مگر یہ جواب کمزور ہے خود امام نووی نے رد کر دیا اوّلاً تو اس لئے کہ تمام ازواجِ مطہّرات ماسوا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ثیّبات تھیں۔ آپ کی زوجیت میں آنے سے قبل اس کا امکان ہے۔ ثانیاً اس لئے کہ احتلام ہمیشہ شیطانی اثرات کی بنا پر ہوتا ہے یہ قابل قبول نہیں کیونکہ بسا اوقات اوعیۂ منی کے امتلاء کی وجہ سے بھی ہو جاتا ہے۔ اس لئے حضرت اُمِّ سلمہ کے قول کو صرف استحیاء پر ہی محمول کرنا زیادہ مناسب ہے۔ ان اللہ لا یستحي من الحق۔ حیاء میں چونکہ انکسار اور انفعال ہوتا ہے جو اللہ ربّ العزت کی شان کے خلاف ہے اس لئے مطلب ان اللہ لا یامر بالحیاء من الحق لیا جائے گا اب بعض روایات میں حضرت عائشہ کا ذکر ہے تو ممکن ہے حضرت اُمِّ سلمہ اور حضرت عائشہ دونوں موجود ہوں اس لئے اس میں کوئی تعارض نہیں، ورنہ تو محدثین اسی کو ترجیح دیتے ہیں کہ حضرت ام سلمہ ہی نے انکار کیا تھا۔ باب فی الرجل یستدفئ بالمرءۃ بعد الغسل: استدفاء کے معنی طلب الحرارۃ ہیں۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلّم کا غسل کرنے کے بعد سردی کی وجہ سے حرارت حاصل کرنے کے لئے اپنے جسم اطہر کو حضرت صدیقہؓ کے جسم سے مس کرنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ جنابت میں نجاستِ حقیقی نہیں ہوتی صرف حکمی ہوتی ہے۔ (۲۵ محرّم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الْخَمْسُوْنَ

باب التیمم للجنب اذا لم یجد الماء: اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب جنبی کے متعلق ہے۔ مگر حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں اس لئے حدیث اور ترجمہ میں تطابق نہ ہوگا۔ جواب یہ کہ طہور کی اضافت اسم جنس یعنی مسلم کی طرف کرنے سے استغراق پیدا ہو گیا یعنی ہر مسلم خواہ وہ جنبی ہو یا محدث ہو اس کے لئے مٹی طہور ہے۔ اس لئے دونوں کا حکم ثابت ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ کہ سنن

میں عادۃً محال ہے کہ احتلام یا جماع کی وجہ سے جنابت پیش نہ آئے اس لئے حدیث جنبی کو بھی شامل ہوگی۔ اب مسلم کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر کے لئے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ کافر میں نیّت کی اہلیت مفقود ہے اور تیمّم چونکہ طہارت حکمیہ ہے اس لئے اس میں نیّت ضروری ہے۔ تیسرا جواب یہ کہ طہور سے مایتطھر بہٖ مراد ہے اس میں جُنبی اور محدث کی کوئی تخصیص نہیں۔ فان ذٰلك خیر۔ اسم تفضیل کی وضع تو زیادتی معنی فاعلیت بہ نسبت دیگر کے لئے ہے مگر کبھی کبھی مجرد عن التفضیل ہو کر صرف فاعلیت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے الشتاء ابرد من الصیف اور اَصۡحٰبُ الۡجَنَّةِ خَیۡرٌ مُّسۡتَقَرًّا کے اندر مفضل علیہ میں نفس خیریت قطعاً مفقود ہے۔ اسی طرح جب یہاں عند وجدان الماء تیمّم جائز ہی نہیں تو نفس خیریت کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے اس لئے فان ذٰلك خیر میں اسم تفضیل مجرّد عن التفضیل ماننا پڑے گا۔ ویروی عن ابن مسعود۔ چونکہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود کی طرف تیمم فی الجنابۃ کا انکار منسوب کیا گیا ہے اس لئے مُصنّف فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن مسعود نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہے۔ جس کی تفصیل ابو داوٗد میں ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری اور عبداللہ بن مسعود کے درمیان تیمّم فی الجنابۃ کے اندر مناظرہ ہوا تو حضرت ابوموسیٰ اشعری نے حضرت عمار اور حضرت عمر کا قصہ جواز تیمّم فی الجنابۃ کی دلیل میں پیش کیا، جس کی تفصیل ابوداوٗد میں اس طرح ہے کہ عبدالرحمٰن بن ابزیٰ فرماتے ہیں میں حضرت عمر کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ ایک شخص نے آکر حضرت عمر سے سوال کیا کہ اگر ہم ایک یا دو مہینہ کسی جگہ پر رہیں اور ہم کو جنابت لاحق ہو جائے، پانی وہاں موجود نہ ہو تو ہم ایسی حالت میں کیا کریں؟ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا میں تو جب تک پانی نہ ملے اور غسل نہ کرلوں تو نماز نہیں پڑھوں گا۔ حاضرین میں سے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا اے امیر المؤمنین کیا آپ کو یاد نہیں۔ یاد ہیں اور آپ ایک مرتبہ اونٹوں کے باڑہ میں تھے اور ہم دونوں کو جنابت لاحق ہوگئی پانی وہاں موجود نہ تھا تو میں نے گھوڑے کی طرح زمین پر خوب لوٹ لگائی۔ واپس آنے پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے واقعہ بیان کیا تو آپ نے تیمّم للجنابۃ کا وہی طریقہ بیان فرمایا جو تیمّم للحدث کا ہے یعنی مٹی پر ہاتھ لگا کر چہرہ اور ذراعین کا مسح کر کے فرمایا کہ جنابت کے لئے بھی یہی کافی ہے۔ حضرت عمر کو اتفاق سے یہ واقعہ

یاد نہیں رہا تھا اس لئے انکار فرمایا۔ حضرت عمار نے کہا کہ اے امیر المؤمنین اگر آپ چاہیں تو میں کبھی اس واقعہ کو بیان نہ کروں۔ اس پر حضرت عمر نے جواب دیا کلا واللہ نولینك ماتولیت اس واقعہ سے حضرت عمر کا انکار اور رجوع دونوں ثابت ہوتے ہیں۔ اب یہ واقعہ جب حضرت ابو موسی اشعری نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سنایا تو انھوں نے جواب دیا افلم تر عمر لم یقنع بقول عمار اس کے بعد حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سورۂ مائدہ کی آیت فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا سے استدلال کیا تو عبداللہ بن مسعود نے فرمایا اگر عمومی طور پر ہم یہ رخصت دینے لگیں تو لوگ بے احتیاطی کریں گے اور معمولی سی سردی میں تیمم کرنے لگیں گے اس پر حضرت ابو موسیٰ اشعری نے فرمایا کہ اچھا آپ اس وجہ سے رخصت دینے میں تامل کرتے ہیں تو عبداللہ بن مسعود نے فرمایا ہاں۔ اب اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ عبداللہ بن مسعود نے رجوع فرمالیا تھا بلکہ فی الحقیقت رجوع نہیں وہ پہلے ہی سے اس تیمم کے جواز کے قائل تھے عمومی طور پر لوگوں کی بے احتیاطی کے خطرہ سے فتویٰ دینے میں تامل فرماتے تھے۔ بہر حال جنابت کے لئے عند عدم الماء تیمم کے سب قائل ہیں۔ باب فی المستحاضۃ

استحاضہ حیض سے ماخوذ ہے باب استفعال کی ایک خاصیت تحول کی ہے۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ دم حیض دم استحاضہ میں تبدیل ہو گیا۔ حیض عورت کی طبعی چیز ہے اگر یہ اپنے وقت پر نہ آئے تو طرح طرح کی بیماریاں پیدا ہونے کا اندیشہ ہو جاتا ہے۔ ایام حمل میں عموماً حیض بند ہو جاتا ہے اور اس کے اجزائے صالحہ بچے کا جزء بن کر اس کے نشو و نما کا باعث ہوتے ہیں اور اجزائے فاسدہ فم رحم کے بند ہونے کی وجہ سے رکے رہتے ہیں اور ولادت کے بعد نفاس کی شکل میں خارج ہوتے ہیں۔ حیض و نفاس دونوں میں عورت کے لئے مس مصحف، طواف، قرأت قرآن، دخول فی المسجد، جماع، نماز، روزہ سب حرام ہیں۔ نمازیں بالکل معاف ہیں۔ روزوں کی قضا ضروری ہے۔ استحاضہ میں یہ تمام چیزیں جائز ہیں بجز متحیرہ کے کہ اس سے وطی جائز نہیں۔ حیض میں بلوغ اور توقیت شرط ہے، استحاضہ میں یہ شرطیں نہیں ہیں۔ استحاضہ کو دم عرق کہا گیا ہے۔ یعنی رکضۂ شیطانی یا کسی صدمہ اور چوٹ کی وجہ سے کسی رگ سے خون جاری ہونے لگتا ہے۔ استحاضہ کے مسائل بہت مشکل ہیں۔ صاحب بحر الرائق وغیرہ دیگر فقہاء نے اس پر مستقل رسالے تحریر کئے ہیں۔ مستحاضہ کی چار قسمیں ہیں (۱) مبتدئہ،

جس کو پہلے ہی حیض میں دس دن سے زیادہ خون آئے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ دس دن حیض کے ہوں گے بقیہ سب استحاضہ ہوگا (۲) معتادہ، وہ عورت جس کی عادت مقرر ہو کہ ہر ماہ چھ یا سات دن حیض آتا ہو اُس کا حکم یہ ہے کہ اگر خون دس دن سے آگے تجاوز کر جائے تو بقدر عادت حیض اور ماذاد علی العادۃ کو استحاضہ شمار کیا جائے گا اور اگر خون دس دن سے آگے تجاوز نہ کرے تو عادۃ اور ماذاد علی العادۃ سب کا سب حیض ہوگا (۳) متحیرہ، وہ ہے جس کی کوئی عادت نہ ہو کبھی اول مہینہ میں کبھی اوسط میں کبھی آخر میں کبھی چار روز کبھی پانچ روز خون آتا ہو اس کی تین قسمیں ہیں (۱) متحیرہ بالعدد، یعنی وہ عورت جو اپنے ایام حیض کی تعداد بھول گئی ہو اس کا حکم یہ ہے کہ ابتداء حیض سے تین دن حیض کے شمار کرے باقی استحاضہ ہوگا، مگر دس دن پورے ہونے تک ان سات دنوں میں انقطاع حیض کا چونکہ احتمال ہے اور انقطاع حیض چونکہ موجب غسل ہے اس لئے دس دن مکمل ہونے تک غسل لکل صلوٰۃ کرے گی اس کے بعد مہینہ پورا ہونے تک معذور کی طرح وضوء لکل صلوٰۃ کرے گی (۲) متحیرۃ بالزمان، یہ وہ عورت ہے جس کو اپنی عادت کے ایام کی تعداد تو معلوم ہے مگر یہ بھول گئی کہ مہینہ کی کن تاریخوں سے حیض کی ابتداء ہوتی ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ ابتداء حیض سے اپنی عادت کے ایام میں وضوء لکل صلوٰۃ کرے گی کیونکہ اس کو جب ابتدائے حیض کی تاریخوں کا علم نہیں تو اس صورت میں ہر دن اقبال حیض واستحاضہ دونوں کا شبہ ہے۔ اقبال حیض یعنی دخول فی الحیض چونکہ موجب غسل نہیں اس وجہ سے یہ وضوء لکل صلوٰۃ کرے گی، لیکن ایام عادت مکمل ہونے کے بعد چونکہ ہر روز ادبار حیض یعنی خروج من الحیض کا احتمال ہے اور خروج من الحیض موجب غسل ہے اس لئے غسل لکل صلوٰۃ کرے گی (۳) وہ عورت جو اپنے حیض کی تاریخ اور عادت دونوں بھول گئی یعنی اس کو نہ یہ یاد ہے کہ حیض کن تاریخوں سے شروع ہوتا ہے اور نہ یہ یاد کہ کتنے دن حیض آتا ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ ہر مہینہ میں حیض کے شروع کے تین دن حیض میں شمار کرے باقی دن سب استحاضہ کے ہوں گے مگر چونکہ ان تمام ایام میں انقطاع حیض کا شبہ ہے اس لئے غسل لکل صلوٰۃ کرے گی۔ لیکن جمہور ائمہ سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد، عبداللہ بن مُبارک اور صاحبین سب اسی پر متفق ہیں کہ مستحاضہ وضوء لکل صلوٰۃ کرے گی، غسل لکل صلوٰۃ کی روایات کو

وضوء لکل صلوٰۃ کی روایات سے منسوخ مانتے ہیں یا غسل لکل صلوٰۃ کو علاج پر محمول کرتے ہیں یا یہ کہ اُمّ حبیبہ بنتِ جحش اپنی طرف سے خود احتیاطاً غسل کرتی تھیں جیسا کہ مسلم شریف ص۱۵۱ اور ترمذی ص۱۹ میں ہے فاغتسلی ثم صلی فکانت تغتسل عند کل صلوٰۃ قال اللیث بن سعد لم یذکر ابن شہاب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر ام حبیبۃ بنت جحش ان تغتسل عند کل صلوٰۃ ولکنہ شیٔ فعلتہ ھی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اُمّ حبیبہ خود ہی احتیاطاً غسل کیا کرتی تھیں، لیکن یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ متحیرہ کی مذکورہ صورتوں میں جہاں انقطاعِ حیض کا شبہ ہے تو وہاں وضوء لکل صلوٰۃ کس طرح کافی ہوسکتا ہے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ بے شک انقطاعِ حیض موجب غسل ہے مگر مستحاضہ کے جن ایام کو حیض قرار دے دیا گیا اُن کے گزر جانے پر انقطاعِ حیض بھی متیقن ہوگیا جس کی بنا پر غسل کا حکم بھی دے دیا گیا پھر اس کے بقیہ ایام میں صرف انقطاع کا شبہ اور شک ہے اور الیقین لا یزول بالشک کے قاعدہ کے بموجب غسل لکل صلوٰۃ کسی بھی صورت میں واجب نہ ہوگا۔ بہرحال غسل لکل صلوٰۃ کی روایات کو علاج پر محمول کرنا ہی مناسب ہے جس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو ابوداؤد ص۴۰ میں ہے قالت عائشۃ فکانت تغتسل فی مرکن فی حجرۃ اختہا زینب بنت جحش حتّٰی تعلو حمرۃ الدم الماء۔ یہ روایت صاف بتلا رہی ہے کہ یہ بطور علاج تھا ورنہ تو اس طریقۂ غسل میں مزید نجاست پھیلتی ہے۔ پانی کی برودت چونکہ خون کو روکتی ہے اس لئے حضرت اُمّ حبیبہ کافی دیر تک لگن یا ٹب میں بیٹھی رہتی تھیں تاکہ کسی طرح خون رک جائے۔ (۲۷ر محرّم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالْخَمْسُوْنَ

گذشتہ باب میں مُصنّف کو یہ بتلانا مقصود تھا کہ دمِ حیض و دمِ استحاضہ کا اگرچہ مخرج ایک ہے مگر حکم دونوں کا مختلف ہے اور اب باب ماجاء ان المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ سے وہ حکم بتانا مقصود ہے جو متفق علیہ ہے یعنی مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے اور باب فی المستحاضۃ انہا تجمع بین الصلوٰتین بغسل واحد میں غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین

بغسل احد کو جو بعض کا مذہب ہے بیان کرنا مقصود ہے۔ اب مستحاضہ کی (۴) قسم ممیزہ ہے یعنی وہ عورت جو اپنے تجربہ کی بناء پر حیض و استحاضہ کے درمیان خون کی رنگت سے امتیاز کر لیتی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا تمیز بین اللونین کے اعتبار کرنے پر تو اتفاق ہے، مگر فرق یہ ہے کہ امام مالک عادت کی موجودگی میں صرف تمیز کا اعتبار کرتے ہیں اور امام شافعی و احمد اگر عادت ہو تو عادت کا اور تمیز ہو تو تمیز کا اعتبار کرتے ہیں اور دونوں کی موجودگی میں امام شافعی تمیز کا امام احمد عادت کا اعتبار کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تمیز کا بالکل اعتبار نہیں کرتے کیونکہ غذاؤں کی تبدیلی سے الوان میں اختلاف ہوتا رہتا ہے اس لئے الوان کو معیار بنانا اصول کے خلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ تمیز بین اللونین پر حضرت فاطمہ بنت ابو حبیش کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ انہا کانت تستحاض فقال لہا النبی صلے اللہ علیہ وسلم اذا کان دم الحیضۃ فانہ دم اسود یعرف فاذا کان ذٰلک فامسکی عن الصلوٰۃ فاذا کان الاٰخر فتوضئ (ابوداؤد ص۳۹) احناف جواب دیتے ہیں کہ یہ حدیث متکلم فیہ اور مضطرب ہے اس لئے کہ ابن عدی نے جب اپنی کتاب سے اس کو روایت کیا تو اس کو فاطمہ بنت ابی حبیش کی مسندات سے بتایا اور جب حفظ روایت کیا تو مسندات عائشہ میں سے اس کو بتایا اس لئے اس روایت کو معیار نہیں بنایا جا سکتا برخلاف اس کے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بخاری شریف ص۴۶ پر مذکور ہے وکن نساء یبعثن الی عائشۃ بالدرجۃ فیہا الکرسف فیہ الصفرۃ فتقول لا تعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء ترید بذٰلک الطہر من الحیضۃ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ فرمان اگرچہ تعلیقاً ذکر کیا گیا ہے مگر چونکہ امام بخاری نے اس کو تیقن کے ساتھ ذکر کیا ہے اس لئے یہ مسندات کی طرح صحیح کے حکم میں ہے اور غیر قیاسی امور میں صحابی کا قول مرفوع حدیث کے حکم میں ہوتا ہے اس بنا پر الوان کو معیار بنانا پھر ان کے فیصلہ کو عورتوں کے سپرد کر دینا عقلاً و نقلاً دونوں اعتبار سے اصولاً درست نہیں ہاں اگر تمیز عادت کے مطابق ہو جائے تو تبعاً للعادۃ اس کا اعتبار کرتے ہیں کوئی مضائقہ نہیں۔ اعجب الامرین۔ اس روایت میں اختصار ہے ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد میں آپ نے جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد کو اسہل ہونے کی بناء پر اعجب فرمایا ہے مگر پہلے گذر چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک یہ استحباب یا علاج پر محمول ہے البتہ اصحاب ظواہر وجوب کے قائل

ہیں۔ باب ماجاء فی الحائض انہالاتقضی الصلوٰۃ: جمہور کا مذہب یہ ہے کہ حالت حیض میں چھوٹے ہوئے روزوں کی قضاء واجب ہے لیکن نمازوں کی قضاء واجب نہیں حالانکہ مقتضائے قیاس اس کے برعکس تھا۔ چنانچہ امام جعفر صادق علیہ الرحمہ سے جب کچھ لوگوں نے شکایت کی، تو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ نے جواباً عرض کیا کہ اگر میں قیاس پر چلتا تو حائضہ کو نمازوں کی قضاء کا حکم دیتا نہ کہ روزوں کی کیونکہ روزوں کے لئے طہارت شرط نہیں ہے اور نماز کے لئے طہارت اوّلین شرط ہے مگر میں نے حدیث کی وجہ سے اپنے اس قیاس کو ترک کر دیا یہ جواب سُن کر امام جعفر صادق علیہ الرحمہ بہت خوش ہوئے۔ احروریۃ انت حرورا ایک جگہ کا نام ہے سب سے پہلے اسی جگہ خوارج کا اجتماع ہوا تھا۔ خوارج چونکہ حائضہ کو نمازوں کی قضاء کا بھی حکم دیتے ہیں اس لئے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بطور تعجب استفہام انکاری کے انداز میں پوچھا کہ کیا تو حروریہ یعنی خارجیہ ہے۔ (۲۸ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّانِیْ وَالْخَمْسُوْنَ

باب ماجاء فی الجنب والحائض انہما لایقراٰن القراٰن: جمہور ائمہ کا مذہب یہی ہے کہ حائضہ اور جُنبی کے لئے قرأتِ قرآن ناجائز ہے۔ البتہ امام بخاری، ابن المنذر طبری، داؤد ظاہری جواز کے قائل ہیں امام مالک علیہ الرحمہ جنبی کو آیات یسیرہ کی قرأت کی اجازت دیتے ہیں حائضہ کے بارے میں اُن کے دو قول ہیں۔ مطلقاً جواز بھی امام مالک سے منقول ہے امام مالک صاحب حائضہ کو اس لئے اجازت دیتے ہیں کہ اگر ہر ماہ دس روز تک اس کو قرأت سے روکا جائے گا تو وہ بھول جائے گی۔ ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ فرمان ہے کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ تعالیٰ علی کل حال یعنی جب تمام حالات میں آپ ذکر اللہ کیا کرتے تھے تو ذکر اللہ قرأتِ قرآن کو بھی شامل ہے اس لئے کہ قرآن بھی ذکر ہے کما قال اللہ تعالیٰ اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحَافِظُوْنَ اس لئے قرأتِ قرآن کی بھی اجازت ہونی چاہئے۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ وہ آیاتِ قرآنیہ جو ادعیہ کی حیثیت رکھتی ہیں اُن کو بطریق دعاء یا تیمناً پڑھنا جائز ہے یا حائضہ عورت بطریق ہجاء یا مَادُوْنَ الاٰیۃ پڑھ سکتی ہے کیونکہ ان صورتوں میں عُرفاً اس پر قرأت کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا یہ صرف ذکر کی حیثیت ہوگی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یذکر اللہ تعالیٰ علیٰ

کل حال سے ذکر لسانی مراد نہیں بلکہ ذکر قلبی یا ذکر نفسی یا ذکر روحی مراد ہے جن کا زبان سے کوئی تعلق نہیں عبداللہ بن عمرؓ کی روایت بھی جمہور کی دلیل ہے کہ اس میں حائضہ اور جنبی کے لئے قرأت کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ اب امام ترمذی علیہ الرحمہ اس حدیث کی سند پر کلام کرتے ہیں کہ اس حدیث کو موسیٰ بن عقبہ سے صرف اسمٰعیل بن عیاش نے روایت کیا ہے تاہم حدیث معمول بہ ہے۔ جمہور کا مذہب بھی اسی حدیث کے مطابق ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں کہ اسمٰعیل بن عیاش کی وہ احادیث جو اہلِ حجاز یا اہل عراق سے ہیں وہ منکر ہیں کیونکہ اسمٰعیل بن عیاش خود اگرچہ ثقہ ہیں مگر چونکہ شام میں اُن کی مستقل رہائش تھی۔ حجاز یا عراق میں بہت کم آنے کا اتفاق ہوا ہے نیز یہ کہ آمد کے بعد قیام بھی بہت کم ہوتا تھا اس لئے یہاں کے راویوں سے پوری واقفیت نہ ہونے کی وجہ سے وہ ثقہ اور غیر ثقہ کا امتیاز نہ کر سکے اس لئے ان کی جو منکر روایات ہیں وہ غیر ثقہ راویوں سے ہیں، لیکن بقیہ راوی بھی بذاتِ خود اگرچہ ثقہ ہیں مگر غلبۂ حسنِ ظن کی بنا پر ثقہ اور غیر ثقہ دونوں قسم کے راویوں سے منکر حدیثیں روایت کرتے ہیں اس لئے اسمٰعیل بن عیاش کو اصلح کہا گیا۔ خلاصہ یہ کہ اسمٰعیل بن عیاش کی تو منکر روایات صرف غیر ثقہ راویوں سے ہیں اور بقیہ کی ثقہ اور غیر ثقہ دونوں قسم کے راویوں سے روایات منکر ہیں اس لئے اسمٰعیل اصلح ہوئے۔ (۱۹ر صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالْخَمْسُوْنَ

باب ماجاء فی مباشرۃ الحائض: قرآن پاک میں حائضہ سے اعتزال کا حکم دیا گیا ہے۔ اعتزال کی دو صورتیں ہیں ایک اعتزال وہ ہے جو یہودیوں میں رائج تھا کہ عورت کو بالکل الگ کر دیا کرتے تھے، اس کے ساتھ اکل و شرب سب ترک کر دیا کرتے تھے۔ دوسری صورت اعتزال کی جماع سے احتراز ہے یعنی ایامِ حیض میں عورت سے جماع نہ کیا جائے۔ اعتزال کے یہی معنی راجح ہیں کیونکہ اعتزال کی علت اذیٰ کو بتایا گیا ہے اور یہ جماع ہی میں ہو سکتی ہے۔ نیز فَأْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّٰهُ بھی اس کا قرینہ ہے کہ اس سے پہلے جماع کی ممانعت کی گئی تھی اب اس کی اجازت دے دی گئی۔ چنانچہ مسلم شریف ص۱۴۳ ج۱ ابو داؤد شریف ص۳۴ کی حدیث میں اصنعوا کل شیٔ الا النکاح بھی اسی اعتزال عن الجماع کی مؤید ہے۔ اب مباشرۃ کے معنی مس البشرۃ بالبشرۃ ہے تو اس کے بارے میں جمہور کا مذہب تو یہی ہے کہ عورت کے جسم کا وہ حصہ

جو ناف سے گھٹنے تک ہے اس سے حالتِ حیض میں استمتاع جائز نہیں۔ امام احمد و محمد اصنعوا کل شئ الا النکاح سے استدلال کرتے ہوئے صرف اعتزال عن الجماع مراد لیتے ہیں۔ جمہور اپنی دلیل میں حدیث باب پیش کرتے ہیں کہ آپ نے ازار پہننے کا حکم فرمایا۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ آپ کا یہ عمل بطور احتیاط تعلیماً للامت تھا۔ دوسرے یہ کہ حضرت عائشہ کی حدیث فعلی ہے اور اصنعوا کل شئ الا النکاح قولی ہے اور قول و فعل میں قول کو ترجیح دی جائے گی۔ جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حضرت عائشہ کی حدیث کان یأمرنی ان اتزر میں امر بالاتزار خود قول ہے اس لئے حضرت عائشہ کی حدیث میں قول و فعل دونوں ہیں نیز یہ کہ ناف سے گھٹنے تک کا جسم حمیٰ کی حیثیت رکھتا ہے اس لئے یہ سب محلِ جماع ہی کے تابع ہوگا۔ علاوہ ازیں ابوداؤد ص۲۸ میں ہے انہٗ (عبد اللہ بن سعد) سأل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مایحل لی من امرءتی وھی حائض قال لك ما فوق الازار یہ بھی قولی حدیث ہے اور ابوداؤد کا اس پر کوئی جرح نہ کرنا اس کی دلیل ہے کہ یہ کم ازکم حسن کے درجہ میں ہے۔ علاوہ ازیں حلّت و حرمت میں جب تعارض ہوتا ہے تو حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے بہرحال جمہور کا مذہب مُدلّل ہونے کے ساتھ ساتھ احتیاط پر بھی مبنی ہے۔ ان اتزر یہ دراصل اءتزر تھا باب افتعال کے فاکلمہ یعنی ہمزہ کو تار سے بدل کر تار کا تار میں ادغام کر دیا گیا، مگر باب افتعال میں اس قسم کی تبدیلی اور ادغام کو خلافِ قاعدہ کہا گیا ہے اسی وجہ سے بعض نے اس کو تحریف اور تصحیف کہا ہے لیکن یہ درست نہیں کیونکہ یہ لفظ جب اسی طرح حضرت صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے کلام میں استعمال ہوا ہے تو اس کو غیر فصیح یا خلافِ قاعدہ کہنا غلط ہے اولاً تو اس لئے کہ حضرت عائشہؓ خود اہلِ لسان ہیں ان کا استعمال ہی اصل ہے اس لئے وہ ان قواعد کی پابند نہیں ثانیاً یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اعلیٰ درجہ کی فصیحہ تھیں اس لئے ان کا کلام ہرگز غیر فصیح نہیں ہوسکتا۔ باب ماجاء فی مواکلة الجنب والحائض وسورھما: ان دونوں کا سور چونکہ پاک ہے اس لئے ان کے ساتھ مواکلت وغیرہ جائز ہے کیونکہ عند الجمہور حائضہ، جنبی، نفساء یہ سب حکماً نجس ہیں ظاہری جسم، لعابِ دہن، پسینہ وغیرہ سب پاک ہے۔ فی وَضُوءِ وضوءھا اس ضمیر کا مرجع تو حائضہ بالفعل ہے مگر بطور استخدام اس سے حائضہ بالقوہ مراد ہے۔ کیونکہ وضو کرنے والی حائضہ بالقوہ ہی ہوگی نہ کہ حائضہ بالفعل۔ باب ماجاء فی الحائض تتناول الشئ من المسجد۔ ناولینی الخمرة من المسجد۔ اگر

من المسجد کا تعلق قال سے مانا جائے تو اس صورت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں ہوں گے اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور خمرہ مسجد سے باہر ہوں گے مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے مسجد میں سے آواز دی کہ اے عائشہ مجھ کو خمرہ دے دو اور اگر من المسجد کا تعلق ناولینی سے مانا جائے تو اس صورت میں یہ دونوں حضرات مسجد سے باہر ہوں گے اور خمرہ مسجد میں ہوگا۔ دونوں صورتوں میں چونکہ حضرت عائشہ کو اپنا ہاتھ مسجد میں داخل کرنا پڑتا اس لئے معذرت کرتے ہوئے عرض کیا انی حائض اس پر آپ نے جواباً ارشاد فرمایا ان حیضتك لیست فی یدك اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ، جنبی، نفساء اپنا ہاتھ یا جسم کا اور کوئی حصہ مسجد میں داخل کر سکتے ہیں کیونکہ اس کو عرفاً دخول فی المسجد نہیں کہا جاتا۔ حرام وہی ہے جس کو عرفاً دخول فی المسجد کہا جاتا ہو۔

(۲۰ صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْخَمْسُوْنَ

باب ماجاء فی کراھیۃ اتیان الحائض: اتیان کے لغوی معنی مجیئۃ کے ہیں لیکن یہاں مجیئۃ بقصد الجماع اور کاہن کے اندر مجیئۃ بقصد التصدیق مراد ہے اس صورت میں ایک ہی لفظ سے دو معنی مراد ہوں گے تو یہ عموم مشترک ہو جائے گا جس کا امام ابوحنیفہ انکار فرماتے ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے لیکن یہ اختلاف اشتراک معنوی میں ہے۔ اشتراک لفظی ہمارے نزدیک بھی جائز ہے یعنی لفظ کے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جو تمام افراد کو شامل ہو جائیں جیسے اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ کے اندر صلوٰۃ کے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جو اللہ رب العزت اور ملائکہ دونوں کی صلوٰۃ کو شامل ہوں مثلاً صلوٰۃ سے اعتنار شان مراد لیا جائے۔ مطلب یہ ہوگا یصلون ای یعتنون بشانہ اب اعتنار شان اللہ رب العزت کی طرف سے بصورت رحمت اور فرشتوں کی طرف سے بصورت استغفار مؤمنین کی طرف سے بصورت درود و دعا رہوگا یہ طریقہ عموم مجاز کا ہوگا جو عند الاحناف جائز ہے عند الشوافع ناجائز ہے۔ اب اگر ایک ہی لفظ سے متعدد معنی مراد لئے جائیں کہ حائضاً یعنی معطوف علیہ میں وطی اور معطوف یعنی کاہناً میں تصدیق کے معنی مراد ہوں تو یہ استخدام کہلاتا ہے۔ اس لئے لفظ اتی میں اس جگہ صنعت استخدام کو مانا جائے گا اور اگر اتیان کے معنی اشتغال بغایۃ الاہتمام یا اس کے مثل کوئی اور معنی مراد لئے جائیں جو حائضاً اور

کاہنا دونوں کوشامل ہو جائیں تو پھر یہ عموم مجاز ہوگا۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ کاہنا کے عامل یعنی صدّق کو حذف کرکے اس کو قربِ معنی کی وجہ سے اتیٰ کا معمول بنا دیا جائے جس طرح علفتہا تبناً وماءً بارداً میں ماءً کے عامل سقیتہا کو حذف کرکے اس کو علفت کا معمول بنا دیا گیا۔ اس صورت میں کوئی اشکال نہیں رہے گا۔ کاہن اس شخص کو کہتے ہیں جو علم نجوم یا قیافہ یا جنّات کے ذریعہ غیب کی خبریں اخذ کرکے لوگوں کو بتلاتا ہو۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان لوگوں پر کفر کا اطلاق بطور تہدید و تخویف ہے جس طرح الحمو الموت میں دیور پر شدّتِ احتراز کی غرض سے تغلیظاً و تہدیداً موت کا اطلاق کیا گیا ہے چنانچہ یہی توجیہ مُصنّف کر رہے ہیں۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ قربِ شے کو نفسِ شے یعنی قربِ کفر کو نفسِ کفر سے تعبیر کر دیا گیا جس طرح فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ کے اندر قربِ اجل کو بلوغِ اجل سے تعبیر کر دیا گیا۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ کفر سے اعتقادی کفر مراد نہیں بلکہ کفرِ عملی یا کفرانِ نعمت مراد ہے کیونکہ احکامِ خداوندی اور نزولِ قرآن خداوند قدوس کی بہت بڑی نعمت ہے کہ قرآن پاک اللہ رب العزت کی صفتِ کلام ہے جو کسی بھی اُمّت کو نہیں دی گئی اس شرف سے صرف اُمّتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم کو نوازا گیا ہے حروف و الفاظ کے لباس میں یہ صفت آئی تاکہ ہم فائدہ اٹھا سکیں جس طرح روحِ انسانی سے بغیر جسم کے قالب کے استفادہ ناممکن ہے اسی طرح بغیر حروف و الفاظ کے قالب کے صفتِ کلام سے استفادہ ناممکن ہے۔ اب جس طرح جسم کے قالب میں ہونے کی وجہ سے روحِ انسانی روحیت سے نہیں نکل جاتی اسی طرح کلامِ خداوندی حروف و الفاظ کے قالب میں ہونے کی وجہ سے صفت کلام ہونے سے نہیں نکل جاتا یہی وجہ ہے کہ اہلِ سنّت والجماعت کا مذہب ہے کلام اللہ غیر مخلوق ہے۔ پانچویں توجیہ وہی ہے جو امام بخاری فرماتے ہیں کہ کفر دون کفر یعنی یہ کلی مشکک ہے جس کا اطلاق تمام افراد پر ہوتا ہے یعنی کفر مجرد سے لے کر مکروہ تنزیہی تک پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ کفارہ کا ذکر کرنا بھی اس کی دلیل ہے کہ یہ چھوٹا کفر ہے کیونکہ کفارہ گناہ کے چھپانے کے لئے ہوتا ہے ظاہر ہے کہ کسی چھوٹی چیز کو چھپایا جا سکتا ہے مگر پہاڑ کو جیب میں رکھ کر نہیں چھپا سکتے اس سے معلوم ہوا کہ یہ چھوٹا کفر ہے۔ دوسری دلیل مُصنّف یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث چونکہ سنداً بہت کمزور ہے اس لئے اس سے صرف تغلیظاً کفر مراد لیا جائے گا کیونکہ روایاتِ ضعیفہ کو کفر کا معیار نہیں بنایا جا سکتا۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ تکفیر کے معاملے میں بہت

زیادہ احتیاط فرماتے ہیں اگر کوئی کلمہ کفر بولے تو اس کو فوراً کافر مت کہہ ڈالو کیونکہ زلت اور جہل وغیرہ کا امکان ہے اس لئے جب تک قطعی طور پر جحود اور انکار نہ ہو تکفیر نہ کی جائے۔ ہر بُرے فعل سے فاعل کا بُرا ہونا لازم نہیں آتا جس طرح حضرت موسیٰ علیہ السّلام کا غصہ میں توراۃ کی تختیوں کو پھینک دینا اور حضرت ہارون علیہ السّلام جو بڑے بھائی تھے اور نبی بھی تھے اُن کی ڈاڑھی پکڑ کر مارنا یہ دونوں فعل ظاہراً گناہ ہیں، مگر اس کے باوجود میدان محشر میں حضرت موسیٰ علیہ السّلام کو قبطی کے قتل کی گرفت کا خوف دامنگیر ہوگا حالانکہ یہ ایک حربی کا قتل تھا جو گناہ نہیں تھا اس کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ قتل قبطی جو اسرائیلی کی حمایت میں سرزد ہوا اس میں قومی حمیت کے شائبہ کا اندیشہ ہے برخلاف القاء الواح وغیرہ کے کہ یہ سب خالصاً للہ رب العزت کی محبت کے غلبہ کی وجہ سے ہوا سے گفتگوئے عاشقاں در کار رب = جوشش عشق است نے ترک ادب علاوہ ازیں ان چیزوں کی حرمت کا معلول بالعلت ہونا حرمت لغیرہ کی علامت ہے اس لئے استحلالاً کی صورت میں بھی تخفیف آجائے گی جس کی وجہ سے تکفیر کا فتوی لگانا درست نہ ہوگا۔ جب تک کہ صراحۃً جحود نہ پایا جائے۔ فی دبرها وطی فی الدبر بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اس سلسلہ میں جو جواز کی روایت ہے اس سے اتیان فی القبل من جانب الدبر مراد ہے۔ (۲۱ صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالْخَمْسُوْنَ

باب ماجاء فی الکفارۃ فی ذلك: اتیانِ حائض کے کفارہ میں اختلاف ہوا ہے امام ابوحنیفہ امام مالک، امام شافعی صاحب کا قول جدید اور امام احمد کی ایک روایت اور جمہور اسلاف کا مذہب یہ ہے کہ اس میں صرف توبہ ہے کفارہ نہیں۔ امام شافعی صاحب کا قول قدیم اور حسن بصری، سعید بن جبیر ابن عباس اسحاق بن راہویہ، امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس میں کفارہ آئے گا اب کفارہ میں اختلاف ہے۔ حسن بصری، سعید بن جبیر تو تحریر رقبہ کہتے ہیں اور باقی حضرات دینار یا نصف دینار کے قائل ہیں۔ استدلال میں اسی حدیث کو پیش کرتے ہیں مگر یہ کمزور ہے کیونکہ یہ مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طریقہ سے مروی ہے۔ شعبہ اس کو مرفوعاً روایت کیا کرتے تھے مگر بعد میں رجوع کرلیا تھا۔ ترمذی میں اس روایت کو صرف مرفوعاً روایت کیا گیا ہے مگر ابوداؤد میں مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح سے مروی ہے ثانیاً یہ کہ ترمذی میں ہے یتصدق بنصف

دینار مگر ابوداؤد میں شکِ راوی کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے دینار او نصف دینار ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے بخمسی دینار اور اس کو ابوداؤد نے معضل بھی بتایا ہے۔ مُرسلاً بھی مروی ہے غرض یہ کہ متن اور سند دونوں میں اضطراب ہے اس لئے اس حدیث کو مستدل بنانا درست نہیں۔ اسی وجہ سے جمہور اس کو صرف استحباب پر محمول کرتے ہیں کیونکہ ہر گناہ کے بعد کچھ تصدق کر دینا توبہ کی قبولیت کے لئے معاون ثابت ہوتا ہے۔ باب ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب: منی کا تعلق مردوں سے اور حیض کا تعلق عورتوں سے ہے تطہیرِ منی کے بعد عورتوں کو دمِ حیض کی تطہیر کے متعلق سوال کا پیش آنا بدیہی امر ہے اس لئے ایک عورت نے آپ کی خدمت میں اگر سوال کیا اگر دمِ حیض کپڑے کو لگ جائے تو اس کی تطہیر کی کیا صورت ہے کیا منی کی طرح اس میں بھی کچھ تخفیف اور گنجائش ہے یا نہیں، تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر دمِ حیض کپڑے پر لگ جائے اور خشک بھی ہو جائے تو اس کو کھرچ دو پھر انگلیوں سے رگڑ دو اس کے بعد پانی سے دھو ڈالو۔ مطلب یہ ہے کہ اس میں کسی قسم کی معافی نہیں ہے۔ دمِ حیض کی نجاست میں کسی کا اختلاف نہیں۔ نص قرآنی میں اس کو اذیٰ کہا گیا ہے اس سے نجاست ہی مراد ہے۔ حتیہ یعنی چھیل دو کھرچ دو ثم اقرصیہ انگلیوں سے مل دو ثم رشیہ پھر اس کو دھو ڈالو۔ احناف و شوافع دونوں کے نزدیک رش بمعنی غسل ہے اب اگر دمِ حیض کے غسل کے بغیر کسی نے نماز پڑھ لی تو اس کے اندر اختلاف ہے۔ بعض تابعین کا مذہب تو یہ ہے کہ اگر دمِ حیض بقدر درہم ہے تو نماز کا اعادہ ضروری ہے۔ سعید بن جبیر، حماد بن ابی سلیمان، ابراہیم نخعی کا یہی مذہب ہے یہ حضرات تعاد الصلوٰۃ من قدر الدرھم من الدم الحدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ دوسرا مذہب امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، ابن مبارک کا ہے کہ مقدار درہم سے اگر زیادہ ہو تو نماز کا اعادہ واجب ہے۔ تیسرا مذہب امام احمد بن حنبل کا ہے کہ اگر دم قدر درہم سے بھی زیادہ ہو جب بھی نماز کا اعادہ ضروری نہیں۔ باقی قدر درہم سے زیادہ کی بھی اُن کے نزدیک ایک حد ہے اور وہ یہ ہے کہ عرفاً کثیر فاحش محسوس نہ ہو۔ چوتھا مذہب امام شافعی صاحب کا ہے کہ قدر درہم سے بھی کم معاف نہیں ہے اس کا دھونا ضروری ہے مگر امام شافعی صاحب کا قول قدیم جو ان کے یہاں مفتیٰ بہ ہے وہ یہی ہے کہ مقدار یسیر معاف ہے۔ باب ماجاء فی کم تمکث النفساء: بچہ کی ولادت کے بعد فرجِ مرأۃ سے جو خون نکلتا ہے وہ نفاس کہلاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی اقل مدت کی کوئی تحدید نہیں مگر اکثر مدت چالیس روز

ہے۔ امام شافعی و امام مالک کے نزدیک اکثر مدتِ نفاس ساٹھ دن ہے۔ دوسری مرجوع روایت امام شافعی صاحب کی امام ترمذی نے چالیس روز کی ذکر کی ہے جو احناف کے مطابق ہے۔ باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نسائہٖ بغسل واحد: یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ ازواج کے درمیان مسکن مبیت اور طعام میں مساوات ضروری ہے مبیت کی کم سے کم مقدار ایک شب ہے اس لئے اس میں صاحبۃ النوبۃ کی حق تلفی بھی ہوگی۔ اس کا جواب اوّلاً تو یہ ہے کہ آپ اگرچہ تالیفِ قلب کے لئے عدل کیا کرتے تھے مگر آپ پر عدل واجب نہ تھا۔ آپ کی ذات اقدس مستثنیٰ تھی لقولہٖ تعالیٰ تُرْجِیْ مَنْ تَشَآءُ مِنْھُنَّ وَتُؤْوِیْٓ اِلَیْکَ مَنْ تَشَآءُ۔ ثانیاً یہ کہ صاحبۃ النوبۃ کے اذن سے ایسا ہوا ہو یا حضرت سودہ کہ انھوں نے اپنی نوبت باقی نہیں رکھی تھی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو ہبہ کردی تھی اس لئے ممکن ہے کہ اس نوبت میں آپ نے ایسا کیا ہو۔ ثالثاً یہ کہ مساوات شب باشی میں ضروری ہے یہ واقعہ ممکن ہے دن میں پیش آیا ہو جیسا کہ بخاری شریف ص۴۲ پر ہے فی الساعۃ الواحدۃ من اللیل والنہار۔ رابعاً ممکن ہے کہ نوبت مقرر کرنے سے قبل آپ نے ایسا کیا ہو دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک دن یا ایک شب میں نو یا گیارہ عورتوں سے آپ نے کس طرح قربان کیا، تو اس کا جواب بخاری شریف ص۴۱ کی مذکورہ روایت میں موجود ہے پوری روایت اس طرح ہے حدثنا انس بن مالکؓ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدور علی نسائہٖ فی الساعۃ الواحدۃ من اللیل والنہار وھن احدیٰ عشرۃ قال قلت لانس اوکان یطیقہٗ قال کنا نتحدث انہٗ اعطی قوۃ ثلثین۔ حلیہ اور اسمٰعیل کی روایت میں اربعین کا لفظ ہے حلیہ میں اربعین کل رجل من رجال اھل الجنۃ اب ایک جنتی کو دنیا کے سو مردوں کے برابر قوت دی جائے گی اس لحاظ سے آپ کے اندر دنیا کے چار ہزار مردوں کے برابر قوت ہوگی جو سولہ ہزار عورتوں کا تحمل کر سکے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کثرتِ ازواج کے سلسلہ میں جو دشمنانِ اسلام نے آپ پر اعتراض کیا ہے وہ بالکل غلط اور محض کینہ و عداوت پر مبنی ہے کیونکہ اتنی قوت کے باوجود بلوغ کے بعد پچیس سال کی عمر تک آپ نے شرم و حیاء کی وجہ سے اپنے اولیاء کے سامنے شادی کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ کیرکٹر بھی آپ کا بالکل پاک صاف اور بے داغ رہا اس سے آپ کے بے مثال صبر و تحمل کا انداز ہوتا ہے مزید برآں پچیس سال کی عمر میں پہلی شادی اور وہ بھی ایک چالیس سال کی ادھیڑ عورت سے ہوئی پھر پچیس سال تک صرف اسی عورت پر اکتفاء کیا جس کا

مطلب یہ ہوا کہ آپ نے اپنی جوانی کا حقیقی لُطف نہیں اُٹھایا۔ اب چوّن۵۴ سال کی عمر میں آپ نے تعدد ازدواج کیا حالانکہ یہ زمانہ اتنی مصروفیت کا تھا کہ نو سال میں تقریباً اُنتیس۲۹ غزوات پیش آئے ایسی حالت میں تعیش کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ سب کچھ فی الحقیقت اشاعتِ اسلام اور عورتوں میں ازدواج کے ذریعہ مسائل دینی کی تعلیم کی غرض سے تھا۔ پھر یہ کہ بوڑھاپے کے اندر بھی آپ کے اندر اتنی طاقت تھی کہ ساعۃ واحدہ میں گیارہ عورتوں سے قربان کیا جن میں نو ازواج مطہرات تھیں اور ماریہ قبطیہ اور ریحانہ دو باندیاں تھیں۔ یہاں بھی فی الحقیقت اپنے عمل سے آپ کو یہ مسئلہ بتلانا تھا کہ ایسی صورت میں سب سے آخر میں ایک غسل کافی ہے۔ دوسرے دفعہ آپ نے یہی صورت اختیار فرمائی تو آپ ہر جگہ غسل کرتے جاتے تھے اس پر ایک صحابی نے عرض کیا ھلاّ جعلت غسلاً واحدًا، تو آپ نے ارشاد فرمایا ھذا الطیب واطہر بہرحال یہ سب کچھ دین ہی کی خاطر تھا۔ بوڑھاپے کی اس قوّت سے جوانی کی قوّت کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ عرب کا ایک مشہور پہلوان رکانہ تھا اتنا طاقتور تھا کہ اُونٹ کی کھال پر کھڑا ہو کر دس آدمیوں سے کہتا کہ میرے پاؤں کے نیچے سے اس کھال کو کھینچ کر نکال لو سب لوگ کھال کو کھینچتے کھال پھٹ جاتی لیکن اس کے پاؤں کے نیچے سے ذرہ برابر نہ ہٹتی۔ اس پہلوان نے آپ کو چیلنج کیا تھا کہ اگر آپ مجھ سے کُشتی لڑیں اور مجھ کو پچھاڑ دیں تو میں ایمان لے آؤں گا۔ آپ نے اس کے اس چیلنج کو منظور فرما لیا جب کُشتی ہوئی تو اس کو فوراً پچھاڑ دیا اس نے یہ کہا کہ میں پوری طرح سنبھل نہ سکا اس لئے دوبارہ کُشتی کیجئے۔ دوبارہ میں بھی آپ نے اُس کو فوراً پچھاڑ دیا غرض یہ کہ تین مرتبہ کُشتی ہوئی مگر وہ کامیاب نہ ہو سکا اس پر اُس نے اس وقت تو یہی کہا کہ آپ جادوگر ہیں اور ایمان نہیں لایا مگر فتح مکّہ کے موقع پر یہ مشرّف باسلام ہو گئے۔ ترمذی صہ۲۱ پر ایک حدیث بھی اُن سے مروی ہے۔ بہرحال آپ پر چونکہ حیار کا غلبہ تھا اس لئے اجنبیات کے ساتھ اشتغال بالعلم میں آپ کو تکلّف ہوتا تھا یہ کام یعنی عورتوں میں دینی علوم کی اشاعت ازواج ہی کے ذریعہ ہو سکتی تھی اس مصلحت کی بنا پر آپ نے تعدد ازدواج کیا۔ باب ماجاء اذا اراد ان یعود توضأ۔ یہ صرف استحباب کے طور پر ہے۔ دوسرے یہ کہ پانی کے استعمال سے طبیعت میں نشاط پیدا ہو جاتا ہے۔ اس سے پہلے یہ مسئلہ مفصّل بیان کیا جا چکا ہے۔

(۲۷ صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ السَّادِسُ وَالخَمسُونَ

باب ماجاء اذا اقیمت الصلوٰۃ ووجد احدکم الخلاء فلیبدأ بالخلاء: اگر غائط وبول کا اس قدر غلبہ ہے کہ نماز پڑھنا انتہائی دشوار ہوجائے تو ایسی حالت میں نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے ہاں اگر وقت تنگ ہے نماز کے قضا ہونے کا اندیشہ ہے تو جائز ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ فوتِ جماعت کے اندیشے کی وجہ سے بھی نماز باجماعت پڑھ سکتا ہے لیکن اکثر فقہاء فوتِ جماعت کے اندیشہ کا اعتبار نہیں کرتے۔ دوسری صورت مدافعت کی یہ ہے کہ تقاضا اس قسم کا ہو کہ نماز میں دل نہ لگے تو مکروہ تحریمی نہیں ہے بلکہ تنزیہی ہے۔ عبداللہ بن ارقم کو یہی صورت پیش آئی تھی۔ مواضع تہمت رفع کرنے کے لئے دلیل میں حدیث پیش کردی باقی نماز کی کراہت کی علت اشتغال قلب عن الصلوٰۃ ہے۔ بعضوں نے کہا کہ علتِ کراہت حملِ نجاست ہے کیونکہ اس صورت میں نجاست اپنے معدن سے جدا ہوگئی یعنی بطن ہی میں انتقال مکانی ہوگیا اگرچہ نقضِ وضو کا حکم مخرج سے نکلنے کے بعد لگایا جائے گا۔ وہیب کی روایت میں چونکہ ایک رجلِ غیر مسمّٰی کا واسطہ ذکر کیا گیا ہے اس لئے روایت پر صحت کا حکم نہیں لگایا۔ اگر دخول فی الصلوٰۃ سے پہلے تقاضا تھا تو بالکل مکروہ ہے اور اثنائے صلوٰۃ تقاضا ہوا تو احناف کے نزدیک یہ بھی مکروہ ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ پہلی صورت میں کراہت ہوگی دوسری میں نہیں۔ باب ماجاء فی الوضوء من الموطی: موطی بفتح الطاء وبکسرھا دونوں طرح پڑھا جاتا ہے۔ عورتوں کے لئے ازار وغیرہ میں کعبین تک ہونے کی کوئی قید نہیں کیونکہ عورتوں کے لئے تستر ضروری ہے اس لئے وہ قدموں کو مستور رکھیں یہ پابندی صرف مردوں کے لئے ہے کہ ما اسفل من الکعبین حرام ہے۔ اشکال یہ ہے کہ حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں کیونکہ ترجمۃ الباب میں وضو کا ذکر ہے حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔ جواب یہ ہے کہ جب کپڑے کا دھونا وطی کی وجہ سے لازم نہیں حالانکہ کپڑا نجاست کو جذب بھی کرتا ہے تو پاؤں کا دھونا بدرجۂ اولیٰ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ پاؤں میں نجاست جذب نہیں ہوتی اس لئے بطور دلالۃ النص حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت ہوگئی۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ قذر یعنی نجاست اگر رطب ہو تو باتفاقِ جمہور اس کا دھونا ضروری ہے اس لئے یہاں قذر کو یابس کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں کہ یابس نجاست پر اگر گذر ہوا اور اس کے کچھ اجزا کپڑے یا پاؤں پر لگ

جائیں تو دھونا ضروری نہیں کیونکہ اس صورت میں صرف جھاڑ دینا کافی ہوگا۔ اجزائے نجاست اندر سرایت نہ کریں گے مگر اس توجیہ پر ابوداؤد صہ ۵۵ ج۱ کی روایت عن امرأۃ من بنی عبد الاشہل قالت قلت یا رسول اللہ ان لنا طریقاً الی المسجد منتنۃً فکیف نفعل اذا مطرنا قال الیس بعدھا طریق ھی اطیب منہا قالت قلت بلیٰ قال فھٰذہٖ بھٰذہٖ سے اس کے برخلاف نجاست رطب معلوم ہوتی ہے۔۔۔ ملا علی قاری علیہ الرحمہ نے اس اعتراض سے بچنے کے لئے روایت کی سند پر اعتراض کیا کہ یہ روایت امرأۃ مجہولہ سے مروی ہے لیکن یہ جواب اس لئے درست نہیں کہ اس عورت کا اگرچہ نام ذکر نہیں کیا گیا مگر یہ صحابیہ ہیں اور صحابی کا مجہول ہونا روایت کے لئے قادح نہیں لان الصحابۃ کلھم عدول۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بے شک بارش کے موقع پر اُن کو چلنا پڑتا تھا مگر انسانی فطرت کے مطابق حتی الامکان خشک راستہ اختیار کرتی تھیں۔ اس کے باوجود چونکہ اجزائے نجاست بارش کی وجہ سے بہہ کر وسط راستہ میں آجاتے تھے اس لئے ان پر چلنا پڑتا تھا۔ ان نجاستوں میں قدرے تری باقی رہنے کی وجہ سے اجزائے نجاست کے لگنے کا اندیشہ اور وسوسہ پیدا ہو رہا تھا اس لئے آپ نے فھٰذہٖ بھٰذہٖ فرما کر اس وسوسہ کا تدارک فرمادیا[۱]۔ لا یجب علیہ غسل القدم اس سے معلوم ہوا کہ ترجمۃ الباب میں وضو سے وضو لغوی یعنی غسل القدم یا غسل الثوب مراد ہے اور لا نتوضأ من الموطی سے وضو شرعی اور وضو لغوی دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔ باب ملجاء فی التیمم: تیمم کے معنی لغۃً قصد اور ارادہ کے آتے ہیں شرعاً بغرض تطہیر مٹی کا قصد کرنا عام اس سے کہ حدث اصغر ہو یا حدث اکبر ہو۔ چونکہ مٹی بظاہر ملوّث ہے اس لئے اُمم سابقہ کے لئے تطہیر کے واسطے صرف پانی کو رکھا گیا تھا مگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اور اپنی اُمت کی خصوصیت پہ ارشاد فرمائی اعطیت خمساً لم یعطھن احد قبلی نصرت بالرعب مسیرۃ شھر وجعلت لی الارض مسجداً وطھوراً فایما رجل من امتی ادرکتہ الصلوٰۃ فلیصل واُحلت لی المغانم ولم تحل لاحد قبلی واعطیت الشفاعۃ وکان النبی یبعث الی قومہ خاصۃ وبعثت الی الناس عامۃ۔

---

[۱] ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ بارش کے اندر پہلے تو مکان قذر پر چلنا پڑتا تھا اس کے بعد پھر بالکل صاف پانی میں چلتی تھیں اور یہ صاف پانی اتنی کثیر مقدار میں ہوتا تھا کہ ان کے دامن اور پانچے سب خود بخود دُھل کر صاف ہو جاتے تھے، اس لئے مزید دھونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ فقط واللہ اعلم۔ (سید مسعود حسن غفرلہ)

بخاری شریف صـ۴۸ـ۔ حمام مقبرہ وغیرہ اگرچہ مستثنیٰ ہیں مگر یہ استثناء عارض کی وجہ سے ہے بالذات ممنوع نہیں ہے۔ اب شبہ یہ ہوتا ہے کہ مٹی عقلاً کس طرح طہور ہے جب کہ وہ بذاتِ خود ملوث ہے۔ جواب یہ ہے کہ نجاستوں کی وجہ سے چونکہ رُوح میں تلوث پیدا ہوجاتا ہے جس کا ازالہ پانی سے کردیا جاتا ہے۔ اب پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں پھر ہم کو ایسی چیز کی ضرورت ہے جو مادّی حیثیت سے اگرچہ مزیل نہ ہو مگر روحانی کثافت کا ازالہ کرسکتی ہو اس لئے جب ہم نے عناصر اربعہ کو دیکھا تو سب سے زیادہ ترفّع آگ میں اور سب سے زیادہ تذلّل مٹی میں پایا اب جب مٹی جو انتہائی کمتر چیز ہے اس کو چہرہ پر جو اشرف الاعضاء کا جامع ہے مَلا جائے گا تو انسان کے اندر سے غرور و تکبّر جو روحانی امراض میں سب سے زیادہ خطرناک مرض ہے وہ دُور ہوجائے گا۔ اس کے ساتھ دوسری کثافتیں بھی دُور ہوجائیں گی۔ نیز یہ کہ کرّۂ ماء اور کرّۂ ارض دونوں باہم متّصل ہیں اس اتّصال کی وجہ سے مٹی کا پانی کے قائم مقام ہوجانا قرینِ قیاس اور عقل کے عین مطابق ہے۔ تیمّم کے بارے میں ۲ دو اختلاف بہت اہم ہیں۔ ایک یہ کہ تیمم کے اندر ایک ضرب ہوگی یا دو یا تین۔ دوسرا اختلاف محلِ مسح کے اندر ہے کہ یدین سے صرف کفّین تک یا مرفقین تک یا مناکب و آباط تک تین قول ہیں۔ اس میں امام احمد بن حنبل، اوزاعی، اسحاق بن راہویہ، عطاء و مکحول ایک ضرب کے قائل ہیں اور سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی یعنی جمہور فقہاء دو ضرب کے قائل ہیں۔ سعید بن مسیّب، ابن سیرین تین ضرب کے قائل ہیں اس طرح پر ایک ضرب چہرہ کے لئے ایک ضرب کفّین کے لئے ایک ضرب ذراعین کے لئے۔ دوسرا اختلاف محلِ مسح میں ہے۔ جمہور مرفقین تک کے اور احمد و اسحاق رسغین تک کے قائل ہیں۔ اس مقام پر امام ترمذی نے دونوں مسئلوں میں جمہور کا ساتھ چھوڑ کر اپنے دلائل کا سلسلہ شروع کردیا چنانچہ فرماتے ہیں وقد روی عن عمار مطلب یہ ہے کہ حضرت عمار کی حدیث میں چونکہ مناکب و آباط اور کفّین دونوں کے مسح کا ذکر ہے اس لئے تطبیق کی صورت یہ ہے کہ چونکہ مناکب و آباط والی حدیث میں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ایسا کیا گیا تھا، بلکہ صحابۂ کرام نے اپنی سمجھ اور اپنے اجتہاد سے کیا تھا۔ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کیا گیا تو آپ نے صرف مسح علی الکفین بتایا جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مسح علی الکفین ہی کا فتویٰ دیا کرتے

تھے جس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اصل حکم وجہ اور کفین ہی کا ہے نہ کہ الی المناکب والآباط کا۔ دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن عباس کا فرمان ہے کہ جب اُن سے تیمم کے اندر محل مسح کے متعلق سوال کیا گیا تو انھوں نے ارشاد فرمایا کہ وضو کے اندر قرآن پاک میں الی المرفقین غایت کو ذکر کیا گیا اور تیمم میں غایت مذکور نہیں اب جب ہم نے آیت وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا اَيْدِيَهُمَا پر نظر کی تو یہاں لفظِ ید بغیر غایت کے ذکر کیا گیا ہے اور مراد صرف رسغین ہیں اس سے معلوم ہوا کہ عادتِ خداوندی یہ ہے کہ جب ید کو بغیر غایت کے ذکر کیا جاتا ہے تو مراد رسغین ہوتے ہیں اور جب غایت ذکر کی جاتی ہے تو الی الغایۃ مراد لیا جاتا ہے۔ امام ترمذی ان دونوں دلیلوں کو نہایت اہمیت کے ساتھ ذکر کر رہے ہیں۔

(۲۸ رصفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ السَّابِعُ وَالْخَمْسُوْنَ

اس دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ لغۃً لفظِ ید کا اطلاق مناکب تک ہوتا ہے۔ آیتِ سرقہ میں اجمال کی وجہ سے آپ کے فعل نے تخصیص کرلی گئی اور مجازاً کل بول کر جزء مراد لیا گیا۔ دوسرا قرینہ جَزَآءً بِمَا كَسَبَا ہے کہ سارق کا کسب یعنی سرقہ صرف کفین سے ہوتا ہے نہ کہ الی المناکب سے اس لئے اگر مناکب تک قطع کا حکم دیا جائے تو یقیناً تعدی ہوگی برخلاف تیمم کے کہ جب مبدل منہ میں الی المرفقین کا حکم ہے تو بدل میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ تیمم چونکہ از قبیلِ طہارت ہے اور وضو کا خلیفہ ہونے کی وجہ سے اس سے بھی گناہ معاف ہوتے ہیں اور طہارت حاصل ہوتی ہے اس لئے اس کو وضو پر قیاس کرکے زیادہ سے زیادہ حصہ مراد لینے میں احتیاط ہے برخلاف سرقہ کے کہ یہ از قبیلِ حدود ہے اور ادرؤا الحدود بالشبہات کے پیشِ نظر ید کی کم از کم مقدار مراد لینے میں زیادہ احتیاط ہے بہرحال تیمم کو سرقہ پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں ہے امام ترمذی کی پہلی دلیل کے جواب کی تفصیل یہ ہے کہ مشروعیتِ تیمم تو جیساکہ صحیحین اور ابوداؤد وغیرہ کی احادیث میں آیا ہے غزوۂ بنو المصطلق میں اس وقت ہو چکی تھی جب کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اولات الجیش میں مع لشکر صحابہ کے قیام فرمایا۔ اتفاقاً حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ہار ٹوٹ کر گر گیا اور اس کی تلاش کی وجہ سے سب لوگوں کو

رُکنا پڑ گیا۔ پانی نہ ہونے کی وجہ سے لوگوں کو سخت پریشانی کا سامنا کرنا پڑا حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر بہت غصہ ہوئے کہ اپنے ہار کی وجہ سے تم نے لوگوں کو رکنے پر مجبور کر دیا جب کہ پانی کی یہاں بہت دشواری ہے۔ اسی اثناء میں آیتِ تیمم نازل ہوئی تو لوگوں نے فرطِ مسرت میں آکر فوراً تیمم کرنا شروع کر دیا اور جلدی میں بغیر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کئے اپنی سمجھ اور اپنے اجتہاد سے زمین پر ہاتھ مار کر اپنے چہروں اور مناکب و آباط تک اپنے ہاتھوں پر مسح کیا۔ اس کے بعد حضرت عمر و عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا واقعہ پیش آیا کہ یہ دونوں حضرات ایک مرتبہ مدینہ سے باہر کسی جگہ پر گئے ہوئے تھے اتفاقاً دونوں کو جنابت پیش آئی پانی وہاں موجود نہ تھا اس لئے حضرت عمارؓ نے وضو کے تیمم پر غسل کے تیمم کو قیاس کر کے گھوڑے کی طرح زمین پر لوٹنا شروع کر دیا اس کے بعد نماز پڑھ لی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایسا نہیں کیا اب جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ قصہ بیان کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا انما کان یکفیک ان تصنع ھکذا فضرب بیدہ علی الارض فنفضھا ثم ضرب بشمالہ علیٰ یمینہ و بیمینہ علیٰ شمالہ علی الکفین ثم مسح وجھہ (ابو داؤد ص۴۶) اسی طرح مسلم شریف ص۱۶۱ کی روایت میں ہے ثم مسح الشمال علی الیمین وظاھر کفیہ ووجھہ ان دونوں روایتوں میں مسح کفین کو خلافِ ترتیب مسح علی الوجہ سے مقدم کرنا خود اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ صرف تذکیر ہے تعلیم مقصود نہیں اس لئے کہ مشروعیت تیمم اور اس کی تعلیم تو پہلے ہی ہو چکی تھی۔ ظاہر ہے کہ تذکیر اور اشارہ کے اندر پوری کیفیت کو بیان کرنا مقصود نہیں ہوتا، پھر یہ کہ ابو داؤد کی روایت میں علی الکفین ہے، مسلم کی روایت میں ظاھر کفیہ، ابو داؤد کی ایک روایت میں الی نصف الذراع ہے۔ دوسری روایت میں والذراعین الی نصف الساعد ولم یبلغ المرفقین ہے۔ تیسری روایت میں شک سلمۃ قال لا ادری فیہ الی المرفقین یعنی او الی الکفین۔ چوتھی روایت میں ہے کفیہ الی المرفقین او الذراعین۔ ابو داؤد ص۴۷ پر قتادہ کی روایت میں ہے عن عمار بن یاسر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الی المرفقین ابو داؤد ص۴۵ پر اسی حدیثِ عمار میں قال ابن اللیث الی ما فوق المرفقین کے الفاظ ہیں اور اس سے قبل اسی حدیثِ عمار میں انھم تمسحوا وھم مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالصعید

لصلوۃ الفجر فضربوا باکفهم الصعید ثم مسحوا وجوههم مسحة واحدة ثم عادوا فضربوا باکفهم الصعید مرة اخرى. اس حدیث میں دو ضربوں کا ذکر ہے پھر ابوداؤد فرماتے ہیں وکذلك رواه ابن اسحاق قال فيه عن ابن عباس وذكر ضربتين كماذكر يونس ورواه معمر عن الزهری ضربتين. اس کے بعد ابوداؤد نے ضربتین کے متعلق اضطراب کو ذکر کیا اس لئے اگرچہ حدیثِ عمار نہایت صحیح حدیث ہے مگر اس میں الفاظِ متن کے اندر مذکورہ بالا اضطرابات اور الفاظ کے اختلافات ایسے ہیں جو تیمم کی صحیح کیفیت کے متعین کرنے میں سخت رکاوٹ بن رہے ہیں۔ اگر الفاظ کا اختلاف صرف اس حد تک ہو کہ معنی میں کسی قسم کا تعارض اور تبدیلی نہ ہو تو اس کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جاتا ہے اور روایت میں کسی قسم کا قدح نہیں ہوتا برخلاف اس روایت کے کہ اس میں ضربہ واحدہ اور ضربتین کا اختلاف الی المرفقین اور کفین اور الی نصف الساعد وغیرہ کا اختلاف مزید برآں مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں کفین کی وجہ پر تقدیم یہ سب اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حدیثِ عمار میں کیفیتِ تیمم کی تعلیم مقصود نہیں ہے ورنہ تو باقاعدہ ترتیب کے ساتھ تمام افعال کو ذکر کیا جاتا۔ اس لئے لامحالہ اس حدیث کو تذکیر پر محمول کیا جائے گا کیونکہ تذکیر کی صورت میں الفاظ کا اختلاف فاحش بھی مُضر نہیں، البتہ تعلیم کی صورت میں روایت پر عمل کرنا ناممکن ہو جائے گا اس لئے کہ مسح علی الکفین کو اگر پہلے کیا جائے گا جیسا کہ مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں آتا ہے تو یہ دوسری روایت کے خلاف ہوگا علیٰ ہذا القیاس ضربتین اور ضربہ واحدہ اور الی المرفقین یا کفین یا ذراعین یا الی نصف الساعد یہ سب باہم متعارض ہیں جن میں تطبیق دے کر عمل کرنا ناممکن ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر جمہور اس روایت کو محض تذکیر پر محمول کرتے ہوئے دوسری روایات کی طرف جن میں تیمم کی اصل کیفیت کو بیان کیا گیا ہے رجوع کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں جو احادیث اور آثارِ صحابہ ہیں جن کو جمہور دلیل میں پیش کرتے ہیں وہ یہ ہیں (١) موطا امام مالک ص ١٩ ادج العمل فی التیمم مالک عن نافع انه اقبل هو وعبد الله بن عمر من الجرف حتى اذا كانا بالمربد نزل عبد الله فتيمم صعيدًا طيبا فمسح بوجهه ويديه الى المرفقين ثم صلى۔ دوسری روایت میں حضرت عبداللہ بن عمر کی عام عادت ذکر کی ہے مالك عن نافع ان عبدالله

بن عمر کان یتیمم الی المرفقین (۲) دار قطنی صـ۶۶ اور مستدرک حاکم صـ۱۸۰ج۱ میں ہے عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیمم ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین الی المرفقین حاکم نے اس روایت کو صحیح الاسناد کہا ہے (۳) حضرت عمار کی حدیث جو مسند بزار میں ہے جس کی اسناد حسن کے درجہ میں ہے قال (ای عمار) کنت فی القوم حین نزلت الرخصۃ فی المسح بالتراب اذا لم نجد الماء فضربنا واحدۃ للوجہ ثم ضربۃ اخریٰ للیدین الی المرفقین (۴) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جاء رجل فقال اصابتنی جنابۃ وانی تمعکت فی التراب فقال اضرب ھکذا وضرب بیدیہ الارض فمسح وجہہ ثم ضرب بیدیہ فمسح بھما الی المرفقین۔ یہ روایت مستدرک صـ۱۸۰ج۱، دار قطنی صـ۶۶ اور طحاوی صـ۶۸ میں ہے۔ حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے۔ ان روایات میں بعض تو بالکل صحیح ہیں بعض متکلم فیہ ہیں تاہم مجموعی طور پر ایسی ہیں جو ناقابلِ انکار ہیں خصوصاً مؤطا امام مالک کی روایت تو بالکل صحیح ہے نیز یہ کہ عبداللہ بن عمر جو اتباعِ سنّت کا نہایت اہتمام کرتے تھے ان کا عمل اور ان کی عام عادت ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین الی المرفقین کی تھی۔ علاوہ ازیں الی المرفقین اوفق بالقرآن ہے اس وجہ سے بھی قابلِ ترجیح ہے۔

(۲۹ صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالْخَمْسُوْنَ

باب: بغیر ترجمہ کے امام ترمذی نے یہ باب قائم کیا ہے بعض نسخوں میں باب ماجاء فی الرجل یقرء القرآن علیٰ کل حال مالم یکن جنباً ہے حیض ونفاس اور جنابت کی حالت میں قرأتِ قرآن کا مسئلہ کتاب الحیض میں گذر چکا ہے۔ جمہور حالتِ حیض وجنابت میں قرأتِ قرآن کو ناجائز کہتے ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث جمہور کے موافق ہے۔ اس باب کو امام ترمذی چونکہ مسائل شتّیٰ کے طور پر ذکر کر رہے ہیں اس لئے اس کو بے محل نہیں کہا جا سکتا۔ باب فی البول یصیب الارض: نجس زمین کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس پر ایسی نجاست واقع ہوئی جس کے اجزاء زمین میں سرایت نہ کر سکیں جیسے گوبر وغیرہ تو نجاست کے زائل کرنے کے بعد بالاتفاق زمین

پاک ہوجائے گی اور اگر اجزائے نجاست زمین میں سرایت کرجائیں تو امام شافعی کے نزدیک ورود الماء علی النجاسۃ تطہیرھا جوان کا قاعدہ ہے اس کے بموجب نجاست پر پانی بہانے سے زمین پاک ہوجائے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر زمین خشک ہونے سے پاک ہوجایا کرتی تو آپ اہراقِ ماء کا حکم نہ فرماتے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک تطہیر ارض کا ایک طریقہ تو یہ ہے کہ تین مرتبہ اس پر پانی بہادیا جائے اور ہر مرتبہ زمین کو خشک ہونے دیا جائے تو زمین پاک ہوجائے گی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ زمین بالکل خشک ہوجائے تو خود بخود پاک ہوجائے گی۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ جہاں تک اجزائے نجاست زمین میں سرایت کرگئے ہیں وہاں تک زمین کو کھود کر پھینک دیا جائے تو زمین بالاتفاق پاک ہوجائے گی۔ باقی وُرود الماء علی النجاسۃ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تطہیر ارض کے لئے کافی نہیں اسی لئے آپ نے یہاں سے پہلے زمین کو کھدوا کر پھینک دیا پھر رائحہ کریہہ کے ازالہ کے لئے پانی ڈلوایا، چنانچہ ابوداؤد صحیح میں ہے خذ وا ما بال علیہ من التراب فالقوہ واھریقوا علی مکانہ ماءً۔ ہاں اگر ارضِ نجسہ پر اتنی مقدار میں پانی بہادیا جائے جو ماءِ جاری کی حد کو پہونچ جائے تو پھر بلاشبہ زمین پاک ہوجائے گی بشرطیکہ نجاست کے اثرات بھی زائل ہوچکے ہوں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کنت ابیت فی المسجد فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنت فتی شابا عزبا وکانت الکلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فلم یکونوا یرشون شیئا من ذٰلک۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ خشک ہوجانے سے زمین پاک ہوجاتی ہے یہ روایت بخاری شریف میں بھی ہے، اس میں تبول کا لفظ اگرچہ نہیں ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ کتے یقیناً پیشاب بھی کرتے ہوں گے کیونکہ کتے کی عادت ہے جس جگہ جاتا ہے پیشاب ضرور کرتا ہے۔ دوسری دلیل زکوٰۃ الارض یبسھا ہے مگر اس پر شوافع کی طرف سے بہت سے اعتراضات کئے گئے ہیں تاہم اتنا مسلّم ہے کہ یہ قول محمد بن حنفیہ کا ہے اور محمد بن حنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں لیکن صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اُن کے فتویٰ کو مانتے تھے۔ اب جب انھوں نے زکوٰۃ الارض یبسھا کا فتویٰ دیا اور کسی صحابی سے اس کے خلاف منقول نہیں بلکہ امام محمد باقر اور ابوقلابہ سے بھی اسی کے موافق مروی ہے تو گویا اس پر اجماع سکوتی ہوگیا۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی یہی

روایت ہے۔ مبسوط میں تو اس کو مرفوعاً روایت کیا گیا ہے۔ بہرحال ان تمام وجوہات کے پیشِ نظر اس مسئلہ سے انکار کرنا درست نہ ہوگا۔ اعرابی یہ اعراب کی طرف منسوب ہے۔ عرب اس قوم کو کہتے ہیں جو سام بن نوح کی اولاد میں سے یعرب بن قحطان کی طرف منسوب ہے۔ یعرب کو تسہیلاً عرب کہنے لگے۔ عرب قوم کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک عرب بادیہ جو نہایت مغرور و متکبر تھے ان کا وجود صفحۂ ہستی سے مٹ گیا۔ ان میں سے جو باقی بچے وہ اوس و خزرج جو یمن کے قبیلے ہیں وہ یہی ہیں۔ بنو سلیم، بنو طی اور بنو حمیر بھی انھیں میں سے ہیں۔ حضرت اسماعیل علیہ السّلام کی اولاد کو عرب مستعربہ کہتے ہیں اس لئے کہ ان کی نہ تو زبان عربی تھی اور نہ یہ سام بن نوح کی اولاد میں سے تھے بلکہ انھوں نے قبیلۂ جرہم میں رہ کر ان سے عربی زبان سیکھی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ لفظ اعرابی دیہاتی کے ساتھ ہی خاص نہیں بلکہ شہری اور دیہاتی دونوں کو شامل ہے بعد میں اعرابی کا اطلاق جنگلوں میں رہنے والوں پر ہونے لگا۔ اس اعرابی کا نام بعضوں نے عیینہ بن حصین فزاری اور بعض نے ذوالخویصرہ بتایا ہے لیکن تعین کے ساتھ کہیں نہیں آیا۔ چونکہ دیہات کے لوگ تعلیم و تربیت کی کمی کی وجہ سے نہایت سادہ اور بے تکلف ہوتے ہیں اس لئے دعاء میں بھی یہی انداز اختیار کیا کہ اللّٰھم ارحمنی و محمداً و لا ترحم معنا احداً یہ بھی ممکن ہے کہ غلبۂ محبت میں کہا ہو۔ کچھ بھی ہو مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اصلاح کے طور پر ارشاد فرمایا لقد تحجرت واسعاً کہ تم نے کیسی دعاء کی اس دعاء کے اندر تم نے اللہ رب العزت کی وسیع رحمت کو صرف دو شخصیتوں میں محدود کر دیا۔ دار قطنی میں یہ واقعہ کچھ مفصل ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے آکر سوال کیا کہ یا رسول اللہ متی الساعۃ آپ نے جواباً ارشاد فرمایا ما اعددت لھا کہ قیامت کے لئے تم نے کیا تیاری کی ہے تو اعرابی نے جواب دیا ما اعددت لھا کثیر صوم و لا صلوٰۃ ولکنی احب اللہ و رسولہٗ آپ کو اعرابی کا یہ جواب بہت پسند آیا اور آپ نے فرمایا المرء مع من احب۔ اس سے قبل چونکہ صحابۂ کرام نے یہ حدیث نہیں سنی تھی اس لئے تمام صحابہ اس کو سن کر بہت خوش ہوئے۔ اس کے بعد یہ اعرابی مسجد میں گئے اور وہاں جا کر ایک طرف کو بیٹھ کر پیشاب کرنا شروع کر دیا۔ اس پر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے دوڑ کر اس کو پیشاب کرنے سے روکنا چاہا مگر آپ نے ارشاد فرمایا دعوہ لا تزرموہ کہ چھوڑ دو پیشاب مت روکو

یہ بھی شفقۃً تھی کیونکہ درمیان میں پیشاب کو روک دینا صحت کے لئے مضر اور پیشاب کی نالی میں زخم کا باعث ہوتا ہے۔ پھر آپ نے ارشاد فرمایا انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین۔

(۳۰ صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ التَّاسِعُ وَالخَمسُونَ

اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مبعوث تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں نہ کہ صحابہ کرام اس لئے صحابہ کو خطاب کر کے بعثتم کیوں کہا گیا۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس وقت چونکہ صحابہ کرام سے تیسیر مطلوب تھی اس لئے آپ نے بُعثتُ کی جگہ تالیفاً للقلب مجازاً بعثتم فرمادیا۔ دوسرا جواب یہ کہ اس میں سکاکی کے مذہب کے مطابق صنعت التفات ہے کیونکہ سکاکی کے نزدیک التفات میں صرف تعبیر واحد جو مقتضی ظاہر کے خلاف ہو کافی ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ فیکون للعالمین نذیرا سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام و دیگر علمائے اُمّت نائبین رسول ہیں کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس ہر جگہ خود جا کر تبلیغ نہیں کی مگر اس کے باوجود آپ کو للعالمین نذیراً فرمایا گیا اس لئے ماننا پڑے گا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اور علمائے اُمّت کی تمام مساعی سب آپ ہی کی نیابت میں تھیں۔ اس لئے آپ نے بعثتم فرمایا۔

ابوابُ الصَّلوٰۃ

چونکہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے اور اس کے لئے وسیلہ ہے اس لئے طہارت کو پہلے بیان کیا۔ اب امام ترمذی علیہ الرحمہ نماز کے ابواب و مسائل کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں۔ اسلام کے ارکان اربعہ میں سے نماز اور زکوٰۃ خداوند قدوس کی صفت جلال کا مظہر ہیں، کیونکہ جب کوئی دنیا کے کسی حاکم یا بادشاہ کی عظمت وجلال کو محسوس کرتا ہے تو طرح طرح سے خوشامد اور چاپلوسی کے ساتھ اس کے سامنے اپنی پستی اور عاجزی کا اظہار کرنے لگتا ہے تاکہ کسی طرح اس کے غیظ وغضب سے بچ سکے۔ اب جب دنیا کے مجازی بادشاہ سے انسان اتنا خوف محسوس کرتا ہے تو اللہ رب العزت جو احکم الحاکمین ہے سلطان السلاطین ہے تمام عالم کا خالق و مالک ہے بڑے سے بڑے اور سخت سے سخت عذاب دینے پر قادر ہے اس کے سامنے بندہ کا

کیا حال ہونا چاہئے۔ اس لئے اس کی گرفت اور اس کے عذاب سے بچنے کے لئے بندہ رات دن میں پانچ مرتبہ اس کی بارگاہ میں سجدہ ریزی کرتا ہے روتا ہے گڑگڑاتا ہے۔ اس درمیان بھی ہمہ وقت اس کی طرف متوجہ اور اس سے خائف رہتا ہے۔ نماز میں نہایت عاجزی کے ساتھ دست بستہ کھڑے ہوکر اس میں اپنی درخواستیں پیش کرتا ہے۔ اس کے بعد کمالِ عاجزی کے ساتھ اس کے سامنے جھک کر اس کی عظمت اور برتری کا اعتراف کرتا ہے۔ اس کے بعد اپنی پیشانی اور سر کو اس کے سامنے زمین پر ٹیک کر اس کی بلندی و برتری کا اعتراف کرتا ہے۔ اب جس طرح نماز صفتِ جلال کا مظہر ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی صفتِ جلال کا مظہر ہے جو ایک مالی ٹیکس احکم الحاکمین کی طرف سے مقرر کر دیا گیا ہے۔ وہ بہر صورت ادا کرنا پڑے گا۔ روزہ اور حج خداوند قدوس کی صفتِ جمال کا مظہر ہیں۔ جن کا مقتضٰی یہ ہے کہ بندہ کو اللہ تبارک و تعالیٰ سے والہانہ محبت ہو کیونکہ رحمت، رافت، لطف و کرم، رزق یہ صفات خود بخود بندہ کو اپنی طرف کھینچتی ہیں اور خاطر خواہ بندہ کو اللہ رب العزت کی محبت اور اس کی تلاش و جستجو پر آمادہ کرتی ہیں۔ محبت کی پہلی منزل روزہ ہے کیونکہ محبت کے اندر محبوب کی خاطر محب اپنے تمام لذائذ اور آرام و سکون کو قربان کر دیتا ہے۔ روزہ انہی سب چیزوں کے ترک کا نام ہے کہ محبوب کی یاد میں کھانا پینا اور شہوت کے تقاضوں کو انسان بالائے طاق رکھ دیتا ہے۔ اس کے باوجود بھی جب محبوب تک رسائی نہیں ہوتی تو دیوانہ وار گھر سے نکل کر محبوب کی تلاش و جستجو شروع کر دیتا ہے۔ حج محبت کی آخری منزل ہے کہ انسان محبوبِ حقیقی کی تلاش و جستجو میں اپنے آرام و راحت کو چھوڑ کر طول طویل سفر کر کے آستانہ پر پہونچ کر بیت اللہ کے ارد گرد دیوانوں کی طرح چکر لگاتا ہے کبھی منیٰ، کبھی مزدلفہ، کبھی عرفات جاتا ہے یہ سب کچھ محبت کے جذبات ہی کی بنا پر ہوتا ہے۔ اگر فی الواقع سچی محبت کے ساتھ حج کیا جائے تو انشاء اللہ وصول الی اللہ کے لئے انسان کو ایک ہی حج کافی ہوگا۔ اب چونکہ ان ارکان اربعہ کے اندر سب سے زیادہ مہتم بالشان نماز ہے اس لئے سب سے پہلے اس کو ذکر کیا جا رہا ہے۔

باب ماجاء فی مواقیت الصلوٰۃ : نماز کی فرضیت کی علت خداوند قدوس کے احسانات ہیں۔ ان احسانات اور نعمائے الٰہیہ کا شکر واجب ہے۔ اور چونکہ اللہ ربّ العزت کے احسانات کا سلسلہ ہمہ وقت جاری ہے اس لئے ہمہ وقت انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ شکر بجالانے میں مشغول رہے مگر

چونکہ ضروریاتِ زندگی اور فطری تقاضوں کو پورا کرنا ضروری تھا اس لئے پروردگار عالم نے صرف نصف لیل یا کچھ کم وبیش کے قیام یعنی نمازِ تہجد کو آپ پر اور آپ کی اُمت پر فرض کر دیا تھا مگر رات کے وقت میں ثُلث دو ثُلث نصف لیل کا اندازہ لگانا چونکہ دشوار تھا اس لئے پوری رات صبح تک سب لوگ قیامِ لیل کرتے حتّٰی کہ لوگوں کے پاؤں سوج گئے، آنکھیں اندر کو گڑنے لگیں، چہرے زرد پڑ گئے بالآخر خداوند قدوس نے اپنے لُطف وکرم سے اس کو منسوخ کر کے صرف فجر اور عصر کی نماز فرض کی اس کے بعد لیلۃ المعراج میں پچاس نمازیں فرض ہوئیں۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کمالِ عبدیت نیز محویت و استغراق کی وجہ سے بے چون وچرا اس کو منظور فرمالیا واپسی میں جب حضرت موسیٰ علیہ السّلام کے پاس سے گذر ہوا تو انھوں نے معلوم کیا کہ اللہ ربُّ العزت نے آپ کی اُمت کے لئے کیا عطا فرمایا۔ آپ نے فرمایا کہ اللہ رب العزّت نے میری اُمّت پر دن رات میں پچاس نمازیں فرض کی ہیں۔ اس پر حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے عرض کیا کہ ہم کو چونکہ اپنی اُمّت کا تجربہ ہے اس لئے میرے خیال میں آپ کی اُمّت اتنی نمازیں نہ پڑھ سکے گی اس لئے فوراً واپس جائیے اور نمازوں میں تخفیف کرائیے۔ چنانچہ آپ نے جا کر تخفیف کی درخواست کی تو خداوند قدوس نے پانچ نمازیں معاف فرمادیں اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے ۹ مرتبہ آپ کو واپس بھیج کر نمازوں کی تخفیف کروائی بالآخر پچاس میں سے جب پینتالیس معاف ہوچکیں اور صرف پانچ رہ گئیں اس پر بھی حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے فرمایا کہ ان میں بھی تخفیف کرائیے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اب مزید تخفیف کی درخواست کرنے میں مجھ کو حیا محسوس ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ آخری مرتبہ میں چونکہ اللہ ربُّ العزّت نے فرمادیا تھا کہ بے شک یہ اب پانچ نمازیں ہیں مگر میرے یہاں چونکہ بات نہیں بدلتی ہے اس لئے پچاس ہی نمازوں کا ثواب دوں گا۔ مطلب یہ ہے کہ تخفیف صرف عمل میں ہے ثواب بدستور پچاس کا باقی رہے گا اس میں کوئی تخفیف نہ ہوگی، تو خداوند قدوس کا یہ جواب بھی آپ کے لئے مزید تخفیف کی درخواست کے لئے مانع ہوا بہر حال لیلۃ المعراج میں نمازوں کی فرضیت اور ان کے اوقات ومسائل کا تفصیلی علم ہوا ہے۔ اب اس جگہ حضرت موسیٰ علیہ السّلام سے خداوند قدوس نے تخفیف کی درخواست کے لئے کہلوایا۔ اس کی بظاہر وجہ یہ ہے کہ جب آپ لیلۃ المعراج میں جانے

تھے تو حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے روکر کہا کہ یہ لڑکا میرے بعد مبعوث ہوا لیکن اس کی وجہ سے جنّت میں جانے والے لوگ میری اُمّت کے لوگوں سے بہت زیادہ ہوں گے۔ حضرت موسیٰ علیہ السّلام کا مقصد صرف اپنی اُمّت پر تاسف کرنا تھا کہ فرعون جو عَالِيًا مِّنَ الْمُسْرِفِيْنَ تھا اس سے نجات دلوائی تم کی تکلیفیں بنی اسرائیل کی خاطر برداشت کیں، مگر آخر میں صاف کہہ دیا فَاذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَآ اِنَّا هٰهُنَا قَاعِدُوْنَ ٥ تاہم حضرت موسیٰ کے اس کلام سے کوئی کم فہم یہ سمجھ سکتا تھا کہ یہ جو کچھ حضرت موسیٰ علیہ السّلام فرما رہے ہیں ممکن ہے بر بنائے حسد ہو۔ اس لئے خداوند قدوس نے تخفیفِ صلوٰۃ کے اندر حضرت موسیٰ علیہ السّلام کی وساطت رکھ کر سب پر واضح کر دیا کہ اگر (نعوذ باللہ) موسیٰ کو حسد ہوتا تو اُمّتِ محمدیہ کی اتنی بڑی خیر خواہی کیوں کرتے۔ چونکہ انبیاء علیہم الصّلوٰۃ والسّلام کے تحفظ کی اللہ ربّ العزّت نے گارنٹی دے رکھی ہے اس لئے ان کو ہر الزام سے پروردگارِ عالم فوراً بری کر دیتے ہیں۔ (یکم ربیع الاوّل ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ السِّتُّوْنَ

امنی جبریل عند البیت مرتین: اس امامت کے اندر حضرت جبریل چونکہ متنفل تھے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مفترض، اس لئے اقتدائے مفترض خلف المتنفل لازم آتا ہے۔ شوافع اس کو جائز اور ائمہ ثلاثہ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضرت جبریل اگرچہ فرشتے ہیں اور فرشتے صلوات خمس وغیرہ کے مکلّف نہیں ہیں، مگر جب اللہ ربّ العزّت کا حکم ہوا تو اُن پر بھی ڈیوٹی کے طور پر فرض ہو گئیں یہ جواب بہت قوی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قبل از تعلیم کیفیت آپ پر نماز فرض نہ تھی ورنہ تو تکلیف مالایطاق لازم آئے گی کیونکہ لیلۃ المعراج میں نفسِ فرضیت ہوئی تھی وجوبِ ادا کا مطالبہ بعد از تعلیم ہوگا، نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا دونوں میں فرق ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ امامت سے امامت معہودہ مراد نہیں بلکہ نماز سے باہر رہتے ہوئے صرف تعلیم اور ارشاد و ہدایت مراد ہے جیسے وَجَعَلْنٰهُمْ اَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا الآیہ وغیرہ میں امامت معہودہ مراد نہیں بلکہ ارشاد و ہدایت مراد ہے۔ عند البیت جو لوگ نسخِ قبلہ میں تکرار کے قائل ہیں اُن کے نزدیک

لفظِ عند، الی کے معنی میں ہوگا اور اس وقت خانہ کعبہ کی طرف توجہ بحیثیت قبلہ کے ہے بعض حضرات عند کو اس کے اصلی معنی پر رکھتے ہوئے جوارِ کعبہ مراد لیتے ہیں۔ باقی نماز میں آپ نے اس طرح توجہ فرمائی کہ خانہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا سامنا ہو گیا اس صورت میں اصل قبلہ بیت المقدس ہوگا پھر ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں تحویلِ قبلہ ہوئی۔ اب جن کے نزدیک تحویلِ قبلہ میں تکرارِ نسخ ہوا ہے وہ لوگ قبل از ہجرت مکۂ معظمہ میں اصل قبلہ خانہ کعبہ کو مانتے ہیں پھر بعد از ہجرت تالیفاً للیہود بیت المقدس کو قبلہ بنا دیا گیا، سولہ، سترہ ماہ کے بعد پھر خانہ کعبہ کو قبلہ بنا دیا گیا تو اس صورت میں تحویلِ قبلہ کے اندر تکرارِ نسخ ہوگا۔ مرتین سے حقیقی معنی مراد نہیں کیونکہ امامت تو دس مرتبہ ہوئی اس لئے یومین مراد لیا جائے گا۔ فصلی الظہر۔ اشکال یہ ہے کہ نماز کی ابتدا فجر سے ہونی چاہیے نہ کہ ظہر سے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ لیلۃ المعراج میں واپسی کے بعد تکان کی وجہ سے آپ کو نیند آگئی تھی اس لئے ظہر کی نماز سے ابتدا کی گئی مگر چونکہ روایات سے اس کا کچھ ثبوت نہیں ملتا اس لئے یہ جواب کمزور ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ معراج سے واپسی پر آپ نے انبیاء علیہم الصّلوٰۃ والسّلام کی جو امامت فرمائی وہ فجر کی نماز تھی اس لئے ظہر کی نماز سے ابتدا کی گئی، مگر چونکہ تعلیم اوقات اور تفصیلی کیفیت کی تعلیم مقصود تھی اس لئے مثل دیگر نمازوں کے فجر کی نماز کو بھی دو دن پڑھا گیا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ظہر چونکہ ظہور سے ماخوذ ہے اس لئے تفاؤلاً لِیُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ظہر سے ابتدا کی گئی۔ فصلی الظہر فی الاولیٰ منہا حین کان الفیء مثل الشراک۔ فئے اصطلاحاً اس سایہ کو کہتے ہیں جو بعد الزوال مغرب کی جانب سے مشرق کی طرف پڑتا ہے اور ظل اس سایہ کو کہتے ہیں جو بعد طلوع الشمس مشرق کی طرف سے مغرب کی جانب پڑتا ہے۔ مثل الشراک سے بعد الزوال تعجیل مراد ہے۔ عند الزوال جو ہر چیز کا سایہ ہوتا ہے اس کو سایہ اصلی کہا جاتا ہے اس کی کوئی مقدار متعین نہیں جو علاقے خاص خطِ استوار کے محاذ میں واقع ہوتے ہیں ان میں یہ سایہ بالکل نہیں ہوتا اور جو علاقے خطِ استوار سے نکلے ہوئے ہیں ان میں خطِ استوار کے قُرب و بُعد کے لحاظ سے سایہ میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ چونکہ عند الزوال نماز پڑھنے کی حُرمت اور مُمانعت بالکل مسلّم ہے اس لئے لامحالہ وہ سایہ جو عند الزوال ہے جس کو فئے الزوال کہا جاتا ہے اس کو مستثنیٰ کرنے کے بعد ہی مثل اور مثلین

کی تعیین و تحدید کی جائے گی اس لئے اس استثناء پر مزید کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ اب اس باب میں تین روایات ہیں جن میں سے دو فعلی ہیں اور ایک قولی ہے۔ حدیثِ جبریل اور حدیثِ اعرابی تو فعلی ہیں۔ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث قولی ہے۔ ظہر کے وقت کی ابتداء یعنی بعد الزوال میں تمام روایات متفق ہیں۔ شراک سے مراد فئ الزوال ہے۔ اعرابی کی اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں حین زالت الشمس اور حین تزول الشمس کے الفاظ ہیں اس لئے ظہر کے وقت کی ابتداء میں تو بالکل اتفاق ہے۔ اسی طرح مغرب کا سقوطِ شمس پر پڑھنا بھی متفق علیہ ہے۔ کوئی روایت اس کے خلاف نہیں۔ اعرابی کی روایت میں حاجب الشمس سے اُوپر کا کنارہ مراد ہے جو بالکل آخر میں غروب ہوتا ہے۔ البتہ ظہر کے آخری وقت میں اور عصر کے ابتدائی وقت میں اختلاف ہے۔ امام شافعی صاحب، صاحبین اور جمہور کے نزدیک ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ امام مالک صاحب سے ایک روایت یہ ہے کہ ایک مثل کے بعد چار رکعت کے بقدر ظہر اور عصر کے درمیان وقت مشترک ہے۔ اس وقت میں ظہر اور عصر جو کبھی نماز پڑھی جائے گی وہ ادا ہی ہوگی قضاء نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی اس میں مختلف روایتیں ہیں ایک روایت تو صاحبین اور جمہور کے موافق ہے دوسری روایت یہ ہے کہ ظہر کا وقت دو مثل تک ہے اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے تیسری روایت یہ ہے کہ مابین المثل والمثلین کسی بھی نماز کا وقت نہیں یعنی وقت مہمل ہے چوتھی روایت یہ ہے کہ یہ وقت بین الظہر والعصر مشترک ہے جو بھی نماز پڑھی جائے گی وہ ادا ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اعرابی والی روایت میں فابرد وأنعم ان یبرد سے مبالغہ فی الابراد مفہوم ہوتا ہے اور بخاری کی روایت میں جو حتّٰی ساوی الظل التلول ہے اس کا تحقق ایک مثل کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ چونکہ اعرابی والی روایت بعد کی ہے اور سنداً اقوی بھی ہے اس لئے یہی معتمد علیہ اور حدیثِ جبریل کی ناسخ ہوگی اور حدیثِ جبریل منسوخ ہوگی جس طرح دیگر ائمہ دونوں دن مغرب کی نماز ایک ہی وقت پر پڑھنے سے وقتِ مغرب کی عدمِ توسیع پر استدلال کرتے ہیں مگر شوافع جب امام شافعی صاحب کے قول قدیم کو جو توسیع کا ہے ترجیح دیتے ہیں تو حدیثِ جبریل کو منسوخ مانتے ہیں چنانچہ امام

نووی نے اس سلسلہ میں تین باتیں فرمائی ہیں اول یہ کہ سوائے ظہر کے باقی تمام نمازوں میں حدیثِ جبریل کے اندر صرف وقت مختار پر اقتصار کیا گیا ہے وقت جواز کا اس میں استیعاب نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ حدیثِ جبریل مکہ معظمہ میں ہجرت سے پہلے زمانہ کی ہے اور امتدادِ وقت کی احادیث مدینہ کی ہیں، اور متاخر ہیں اس لئے یہی معتمد علیہ ہیں۔ تیسری بات یہ کہ یہ احادیث حدیثِ جبریل کی بہ نسبت اسناد کے اعتبار سے اصح ہیں۔ اس لئے یہی مقدم اور راجح ہوں گی۔ علاوہ ازیں امام نووی نے شرح مسلم میں عصر کی نماز کی پانچ حالتیں بیان کی ہیں۔ (۱) ایک مثل وقت فضیلت (۲) دو مثل تک وقت اختیار (۳) بعد المثلین قبل الاصفرار وقت جواز بلا کراہت (۴) بعد الاصفرار قبل الغروب جواز مع الکراہۃ (۵) معذورین و مسافرین کے لئے جمع بین الصلوٰتین کا یہی وقت یعنی بعد الاصفرار قبل الغروب اس تفصیل کے بیان کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ عند الشوافع عصر کی نماز بعد المثلین بھی بلا کراہت ہو جاتی ہے۔ اس تقریر سے عصر کی نماز کا مبدأ بھی علی الاختلاف معلوم ہو گیا۔ عصر کے وقت کا منتہیٰ بالاتفاق غروبِ شمس ہے۔ بعض نے اصفرارِ شمس کو بعض نے مثلین کو وقتِ عصر کا منتہیٰ مانا ہے ان حضرات کی دلیل۔ (۳ ربیع الاول ۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالسِّتُّوْنَ

حدیثِ جبریل میں دوسرے روز عصر کی نماز کا مثلین پر پڑھنا اور وقت العصر ما لم تصفر الشمس ہے جواب اس کا یہ ہے کہ دوسری روایت میں اس کی وضاحت کر دی گئی ہے کہ وقت صلوٰۃ العصر ما لم تصفر الشمس ویسقط قرنھا الاول (مسلم شریف ص۲۲۳)۔ جمہور کی دلیل مسلم شریف ص۲۲۱ کی حدیث من ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عصر کی نماز کا وقت غروبِ شمس تک رہتا ہے۔ امام مالک صاحب اپنے قول بالاشتراک کی دلیل میں حدیثِ جبریل کے اندر لوقت العصر بالامس کے الفاظ کو پیش کرتے ہیں کیونکہ ان الفاظ سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز دوسرے روز اسی وقت میں پڑھی جس وقت میں پہلے روز عصر کی نماز پڑھی تھی اس سے معلوم

ہوتا ہے کہ یہ وقت دونوں نمازوں کے درمیان مشترک ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ صلی المرۃ الثانیۃ الظھرحین کان ظل کل شیٔ مثلہ لوقت العصر بالامس کے اندر صلی یعنی فرغ من الظھر لوقت العصر ای لدخول وقت العصر مراد ہے کیونکہ فعل کو کبھی دخول کے لئے اور کبھی فراغت کے لئے ذکر کیا جاتا ہے جو عام طور شائع ذائع ہے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیثِ جبریل جیسا کہ بتایا گیا منسوخ ہے کیونکہ مسلم شریف ص ۲۲۳/۱ میں ہے وقت الظھر مالم تحضر العصر اس سے صراحۃً اشتراک کی نفی ہو رہی ہے۔ تیسرے یہ کہ اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کا الگ الگ وقت مقرر ہے۔ احناف کے نزدیک عصر کی نماز کی تین حالتیں ہیں (۱) وقت جواز بلا کراہت بمجرد المثلین۔ (۲) وقت فضیلت بعد المثلین قبل الاصفرار (۳) بعد الاصفرار الی الغروب جواز مع الکراہۃ ۔۔۔
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا احتیاطی مسلک تو اگرچہ یہی ہے کہ عصر کی نماز بعد المثلین پڑھی جائے مگر فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے کہ ایک مثل کے بعد عصر کا وقت ہوجاتا ہے اسی پر علمائے حرمین کا عمل اور فتویٰ ہے۔ اب مغرب کی نماز کا مبدأ جیسا کہ معلوم ہوا بالاتفاق غروبِ شمس ہے مگر منتہی میں اختلاف ہے۔ امام شافعی صاحب کا قول جدید یہ ہے کہ مغرب کا وقت غیر موسع ہے یعنی صرف اس قدر ہے کہ اس میں پانچ رکعتیں پڑھی جاسکتی ہوں۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ اگر وقت میں توسیع اور گنجائش ہوتی تو دونوں دن ایک ہی وقت میں نماز مغرب آپ ادا نہ فرماتے، مگر جمہور چونکہ وقتِ مغرب میں توسیع کے قائل ہیں اس لئے وہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ وقتِ مغرب کو ایک ہی وقت میں پڑھنا ممکن ہے کہ تاخیر مغرب کی کراہت سے بچنے کے لئے ہو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہ کی قولی حدیث میں وان آخر وقتھا حین یغیب الشفق اور اعرابی کی روایت میں فاخر المغرب الیٰ قبیل ان یغیب الشفق کے الفاظ صراحۃً وقتِ مغرب کی توسیع پر دلالت کر رہے ہیں باقی امام شافعی صاحب کا قول قدیم جو عند الشوافع مفتیٰ بہ اور راجح ہے وہ جمہور ہی کے موافق ہے یعنی غیبوبتِ شفق تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے، لیکن اب شفق کے اندر اختلاف ہے۔ جمہور اور صاحبین خلیل بن احمد کے قول "الشفق ھو الحمرۃ" سے استدلال کرتے ہوئے شفق احمر مراد لیتے ہیں صحابہ

ہیں سے حضرت علی، ابن عباس، حضرت عمر رضی اللہ عنہم کا یہی مسلک ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ شفق کا اطلاق اکثر اہلِ لغت کے نزدیک احمر اور ابیض دونوں پر ہوتا ہے اس لئے غیبوبتِ شفق کا تحقق اسی وقت ہوگا جب کہ احمر و ابیض دونوں غائب ہوجائیں۔ حضرت ابوبکر صدیق وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے کہ شفق سے شفق ابیض مراد ہے۔ ثم صلی العشاء الآخرۃ حین ذھب ثلث اللیل: عشاء کی نماز کا مبدار تو بالاتفاق غیبوبتِ اُفق یعنی غیبوبتِ شفق ابیض ہے۔ حدیث میں حین یغیب الافق سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے مذہب کی تائید ہو رہی ہے کہ شفق سے شفق ابیض مراد ہے کیونکہ غیبوبتِ افق شفق ابیض کی غیبوبت کے بعد ہوتی ہے، لیکن عشاء کی نماز کے منتہیٰ میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی رحمہما اللہ اور اکثر فقہاء عشاء کا وقت صبح صادق تک ممتد مانتے ہیں۔ بعض نصف لیل اور بعض ثلث لیل تک کے قائل ہیں۔ یہ حضرات حدیثِ جبریل اور حدیثِ اعرابی میں دوسرے روز عشاء کی نماز کے ثلث لیل پر پڑھنے سے ثلث لیل تک اور حضرت ابوہریرہ کی قولی حدیث میں وان آخر وقتھا حین ینتصف اللیل سے استدلال کرتے ہوئے نصف لیل تک عشاء کا منتہیٰ مانتے ہیں۔ جمہور کی دلیل مسلم شریف ص $\frac{239}{1}$ میں لیلۃ التعریس کی حدیث میں انما التفریط علی من لم یصل الصلوٰۃ حتی یجیٔ وقت الصلوٰۃ الاخریٰ ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کا وقت دوسری نماز کے وقت تک ممتد ہے سوائے فجر کی نماز کے کہ اس کا وقت طلوعِ شمس پر ختم ہوکر ظہر تک وقت مہمل رہتا ہے۔ عند الاحناف عشاء کی نماز کی بھی تین حالتیں ہیں (۱) وقت فضیلت ثلث لیل (۲) نصف لیل تک تاخیر بلا کراہت مباح ہے (۳) نصف لیل کے بعد صبح صادق تک تاخیر مکروہ ہے۔ فجر کی نماز کا مبدأ بالاتفاق طلوع صبح صادق ہے۔ بعض نے حدیثِ جبریل کی وجہ سے فجر کا منتہیٰ اسفار کو مانا ہے مگر عند الجمہور اس کا منتہیٰ طلوعِ شمس ہے۔ جمہور کی دلیل مسلم شریف ص $\frac{221}{1}$ پر حدیث من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ہے۔ ھٰذا وقتک ووقت الانبیاء من قبلک۔ اس عبارت سے بظاہر یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ انبیائے سابقین پر پانچوں نمازیں فرض تھیں، مگر ابوداؤد ص ۶۱ میں اعتموا بھٰذہ الصلوٰۃ فانکم قد فضلتم بھا

علیٰ سائر الامم ولم تصلها امة قبلکم سے معلوم ہوتا ہے کہ عشاء کی نماز پہلی اُمتوں میں سے کسی پر فرض نہیں تھی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ پانچوں نمازوں کا مجموعہ اُمت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم کی خصوصیت ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پانچوں نمازیں انبیاء نے پڑھیں تھیں اُمتوں نے نہیں پڑھیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ مشارٌ الیہ وقت موسع ہے یعنی اوقات کی توسیع اور گنجائش مراد ہے۔ الوقتین اس سے پہلے روز کی نماز کا مبدأ اور دوسرے دن کی نماز کا منتہیٰ مراد ہیں ورنہ تو طرفین خارج ہو جائیں گے حالانکہ طرفین بھی بالاتفاق اوقاتِ صلوٰۃ میں داخل ہیں دوسری بات یہ کہ بجز مغرب کے اور نمازوں کا جو عملی طور پر حدیثِ جبریل میں منتہیٰ بیان کیا گیا ہے اس سے وقت اختیار مراد ہے نہ کہ وقت جواز ورنہ تو مثلین کے بعد عصر کا اور ثلث لیل کے بعد عشاء کے پڑھنے کا عدم جواز لازم آئے گا۔ باقی وقتِ مغرب کے بارے میں گذر چکا ہے کہ حدیثِ جبریل منسوخ ہے اس کے بعد مغرب کی نماز کے وقت میں توسیع کر دی گئی جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ ان للصلوٰۃ اولاً و آخراً۔ للصلوٰۃ کے اندر لام وقتیہ ہے ای ان وقت الصلوٰۃ لہٗ اول و آخر اس صورت میں تفسیر مفسّر کے مطابق ہو جائے گی۔ (۳ ربیع الاوّل ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّانِیْ وَالسِّتُّوْنَ

باب ماجاء فی التغلیس بالفجر: امام شافعی، امام احمد و اسحاق وغیرہ بجز عشاء کے ہر نماز میں اوّل وقت پر پڑھنے کو افضل کہتے ہیں۔ فجر کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ ابتداء اور انتہاء دونوں غلس میں ہوں۔ امام محمد کی ایک روایت یہ ہے کہ غلس میں ابتداء کی جائے اور اسفار میں انتہاء ہو۔ امام طحاوی نے اسی کو ترجیح دی ہے، مگر امام ابو حنیفہ و امام مالک اسفار ہی میں ابتداء و انتہاء کے قائل ہیں۔ حضرات شوافع کی ایک دلیل تو وَسَارِعُوْٓا اِلٰی مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ اور الصلوٰۃ لاوّل وقتہا وغیرہ آیات و احادیث ہیں کہ ان میں جلد از جلد نیک کام کرنے کی تاکید اور فضیلت بیان کی گئی ہے۔ نماز بھی اسی کے تحت میں آئے گی۔ اس لئے نماز میں تعجیل اور اس کا اوّل وقت پڑھنا افضل ہونا چاہئے۔ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک ہر

نیک کام میں مسارعت ہونی چاہئے، مگر مسارعت دلائل اور مصالح شرعیہ کے دائرہ میں ہونا ضروری ہے جس طرح عشاء کی نماز کے متعلق حضرات شوافع خود ثلث لیل تک تاخیر کو مستحب قرار دیتے ہیں اور مصلحت یہ پیش کرتے ہیں کہ تاخیر سے پڑھنے میں سمر بعد العشاء کی گنجائش باقی نہ رہے گی، اسی طرح اگر احناف تکثیر جماعت کی مصلحت اور دیگر احادیث کی روشنی میں اسفار کو مستحب اور افضل قرار دیں تو ان پر کیوں اعتراض کیا جائے۔ دوسری دلیل غلس کے سلسلہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث باب ہے جو بخاری و مسلم دیگر کتب صحاح میں ہے۔ متلفعات تلفف اور تلفع دونوں قریب المعنی ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ تلفف میں تمام بدن ڈھکا ہوا ہوتا ہے تلفع کے اندر چہرہ بھی مستور ہوتا ہے مرط اس چادر کو کہتے ہیں جو جسم پر پہنے ہوئے تمام کپڑوں کو چھپالے۔ کساء وہ چادر جو سر کو بھی چھپالے۔ اس حدیث میں چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ آپ صبح کی نماز ایسے وقت پڑھاتے تھے کہ نماز سے فراغت کے بعد جب عورتیں اپنے گھروں کو واپس جانے لگتی تھیں تو اندھیرے کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں۔ ائمۂ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اس میں چونکہ فجر کی نماز کو غلس میں پڑھنے کی آپ کی عادت مستمرہ بیان کی گئی ہے اس لئے غلس میں پڑھنے کو افضل ماننا پڑے گا۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ من الغلس کا لفظ اس روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے کلام میں واقع نہیں بلکہ کسی راوی نے اپنی فہم کے مطابق عدم معرفت کی علت غلس کو سمجھ کر من الغلس کا اضافہ کر دیا ہے۔ اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ یہی روایت ابن ماجہ صفحہ ۴۹ پر واقع ہوئی ہے جس میں نعنی من الغلس کے الفاظ ہیں جو صاف بتلا رہے ہیں کہ یہ مدرج من الراوی ہے اور حضرت عائشہ کا قول[1] لا

---

[1] اس حدیث کے متعلق احقر کے فہم ناقص میں ایک بات یہ آتی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنے زمانہ میں عورتوں کی مسجد میں آمد و رفت کے اندر بے احتیاطی کا بہت شدت کے ساتھ احساس فرماتی تھیں جیسا کہ ترمذی صفحہ ج ۱ میں حضرت عائشہ کا فرمان ہے لو رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما احدث النساء لمنعهن المسجد کما منعت نساء بنی اسرائیل۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنے انہی احساسات کی بنا پر ان عورتوں کے سامنے بطور عبرت و نصیحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کی عورتوں کے عمل سے کمال تستر و حیا کا معیار بتانا چاہتی ہیں کہ حضور علیہ السلام کے زمانہ میں عورتیں اس طرح اپنی چادروں کو لپیٹ کر آتی تھیں کہ ان کو کوئی شناخت نہیں

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یعرفھن احد یا مایعرفن پر ختم ہوجاتا ہے اس بنا پر علّت غلس غیر مستند ہوجائے گی نیز غلس کے لفظ سے فجر کی نماز کی ابتدا، وانتہا، پر بھی استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ معرفت سے اگر معرفت شخصی مراد لی جائے تو تلفع کی حالت میں تو دن کے وقت میں بھی اس کا تحقق ناممکن ہے اور اگر معرفت صنفی مراد لی جائے تو پہلے یہ دیکھا جائے کہ نماز سے فراغت کس وقت ہوتی تھی اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ صبح کی اذان عبداللہ بن عمرو بن ام مکتوم جو نابینا تھے وہ دیا کرتے تھے نابینا ہونے کی وجہ سے ان کو فجر صادق کا اندازہ نہ ہوتا تھا۔ اس لئے جب صبح صادق خوب واضح ہوجاتی تو لوگ ان سے کہتے اصبحت اصبحت پھر وہ اذان دیتے اذان کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت سُنّت ادا فرما کر دائیں کروٹ لیٹ کر کچھ دیر استراحت فرماتے اس کے بعد حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ نماز کے واسطے بلانے کے لئے حاضر ہوتے تھے اس کا یہ مطلب ہے کہ صبح صادق سے کم از کم بیس منٹ گذر جانے کے بعد نماز شروع ہوتی تھی۔ نماز میں بخاری کی روایت کے مطابق پچاس سے لے کر ساٹھ آیتوں تک اور ترمذی کی روایت کے مطابق ساٹھ سے لے کر سو آیتوں تک ترتیل کے ساتھ آپ قرأت فرماتے تھے۔ اسی کے مناسب رکوع وسجود ہوتے۔ بظاہر یہ نماز بھی کم از کم بیس یا پچیس منٹ میں ختم ہوتی تھی۔ اب فجر صادق کے بعد چالیس یا پینتالیس منٹ کا وقت گذر جائے تو تجربہ اور مشاہدہ بتلاتا ہے کہ یہ وقت اسفار کا ہوتا ہے نہ کہ غلس کا۔ اس لئے اس وقت میں معرفت صنفی کا انکار کرنا بالکل غلط اور بعید از عقل ہوگا۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ اسفار اور غلس چونکہ کلی مشکک ہیں اس لئے یہ حضرات جس کو غلس کہتے ہیں ہم اس کو اسفار کہتے ہیں اس صورت میں یہ نزاع حقیقی نہ ہوگا بلکہ صرف لفظی ہوگا۔ دوسری صورت تطبیق کی یہ ہے کہ غلس دو قسم کا ہونا

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)
کرسکتا تھا اور فی الواقع تستر اور احتیاط کا کامل معیار بھی یہی ہے کہ عورت کسی کی شناخت میں نہ آئے اس لئے تم کو بھی ایسی ہی احتیاط کرنا ضروری ہے۔ اس معنی کی بنا پر اس حدیث کا اسفار یا غلس سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ بلکہ حضرت عائشہ کا یہ فرمان صرف عورتوں کی عبرت ونصیحت کے لئے ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں من الغلس کا لفظ مدرج من الراوی ہی ماننا پڑے گا۔ چنانچہ مسلم شریف صنـ۲۳۰ کی ایک روایت من الغلس کے بغیر مذکور ہے۔ فقط (سید مشہود حسن حسنی غفرلہٗ)

ہے، غلس فضائی اور غلس مکانی ـــــ چونکہ مسجد نبوی کی چھت نیچی تھی، چراغ بھی اس وقت نہ ہوتے تھے پھر مدینہ منوّرہ میں، بجانب جنوب قبلہ ہونے کی وجہ سے آفتاب کی شعاع بھی مسجد میں دیر سے پڑتی تھی اس لئے غلس مکانی اسفار فضائی میں بھی محسوس ہوتا تھا۔ اس تقریر کے بعد اور جتنے بھی ائمۂ ثلاثہ کے دلائل ہیں ان سب کا جواب خود بخود واضح ہو جائے گا کیونکہ ہر دلیل میں یہ چند باتیں واضح ہونا ضروری ہیں۔ اوّل یہ کہ غلس و اسفار کا معیار بنایا جائے دوسرے یہ کہ یہ دونوں کلی مشکک ہیں اس لئے ممکن ہے جس کو یہ حضرات غلس کہیں وہ ہمارے نزدیک اسفار ہو۔ تیسرے یہ ثابت کیا جائے کہ غلس ہی میں نماز کی ابتداء ہوئی اور غلس ہی میں نماز کا اختتام ہوا۔ ہمارے نزدیک اسفار کا معیار یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فجر کی نماز میں کم سے کم چالیس آیتوں کی قرأت منقول ہے اس لئے سلام پھیرنے کے بعد اتنا وقت باقی رہنا چاہئے کہ اگر نماز کے اعادہ کی ضرورت پیش آئے تو علاوہ سورۂ فاتحہ کے چالیس آیتوں کی قرأت کے ساتھ نماز کا اعادہ کیا جا سکے ایسی صورت میں عندالاحناف دونوں نمازیں اسفار میں ہوں گی۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت اسی طرح اسفار میں پڑھنے کی تھی چنانچہ بخاری شریف ص۲۲۸ ج۱ اور مسلم شریف ص۴۱۷ ج۱ میں ہے عن عبد اللّٰہ (ابن مسعود) قال ما رأیت النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ لغیر میقاتہا الا صلاتین جمع بین المغرب والعشاء وصلی الفجر قبل میقاتہا اس حدیث سے چونکہ یہ ظاہر ہو رہا تھا کہ آپ نے مزدلفہ میں صلوٰۃ فجر قبل الوقت پڑھی ہے اس لئے امام نووی فرماتے ہیں کہ قبل میقاتہا سے مراد قبل وقتہا المعتاد ہے یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں فجر کی نماز عام عادت کے خلاف غلس میں پڑھی اس سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کی عادت مبارکہ غلس میں نہیں بلکہ اسفار میں پڑھنے کی تھی اسی لئے غلس میں پڑھنے کو قبل الوقت کہا گیا۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہمیشہ آپ کی معیت میں رہنے والے نہایت جلیل القدر فقہائے صحابہ میں سے تھے ان کی اس حدیث کو خود امام نووی نے قبول کر کے تاویل بھی کی ہے اور اس تاویل کی دلیل بھی پیش کی ہے کہ باجماعِ مسلمین چونکہ کوئی نماز قبل الوقت جائز نہیں اس لئے قبل وقتہا المعتاد ہی مراد لیا جائے گا۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث صاف وصریح ہے

اورحضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے اس لئے اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ احناف کی دوسری دلیل اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر ہے امام ترمذی نے باوجودیکہ اس حدیث کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں پھر بھی اس کی تحسین وتصحیح کی ہے بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کو عاصم بن عمر سے روایت کرنے والے محمد بن اسحاق کے علاوہ اور بھی دو راوی زید بن اسلم اور ابن عجلان ہیں۔ امام نسائی نے ان دونوں سے اور ابوداؤد نے صرف ابن عجلان سے اس حدیث کو روایت کیا ہے اس صورت میں چونکہ محمد بن اسحاق مدار حدیث نہیں رہتے نیز یہ کہ نسائی کی روایت بھی بالکل صحیح ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ نے اس کو حدیث مستفیض اور معروف قرار دیا ہے۔ یہ سب یقیناً امام ترمذی کے علم میں ہوگا اسی لئے وہ تصحیح پر مجبور ہوگئے۔ اب یہ روایت چونکہ صحیح اور صریح ہونے کے ساتھ قولی بھی ہے نیز یہ کہ اعظمیت اجر کو اسفار کی فضیلت میں پیش کرنے سے اسفار کی اور زیادہ تاکید ہوجاتی ہے برخلاف حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کے کہ اس میں اولاً تو من الغلس مدرج من الراوی ہے چنانچہ مسلم شریف ص ۲۳۰ پر بھی ایک روایت ہے جس میں حضرت صدیقہ کا کلام لا یعرفھن پر ختم ہوجاتا ہے اور من الغلس کا لفظ مذکور نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اس میں دوسرے معانی کا بھی احتمال ہے اس لئے اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر ہی کو ترجیح دی جائے گی۔ اب امام ترمذی نے امام شافعی صاحب وغیرہ حضرات کی جو تاویل ذکر کی ہے کہ اسفار سے مراد فجر صادق کا غیر مشکوک طریقہ سے واضح ہونا مراد ہے تو یہ تاویل نہایت کمزور ہے۔ علامہ ابن ہمام نے اس پر تنقید کی ہے کہ اس تاویل کو ماننے کی صورت میں یہ لازم آئے گا کہ وقت مشکوک میں نماز تو ہوجائے گی مگر اعظمیت اجر سے خالی رہے گی، حالانکہ وقت مشکوک میں بالاتفاق کسی کے نزدیک بھی نماز نہ ہوگی۔ دوسری بات یہ کہ نسائی کی روایت کے الفاظ ما اسفرتم بالصبح فانہ اعظم للاجر کے سامنے تو اس تاویل کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ علاوہ ازیں سب سے اہم بات یہ ہے کہ احادیث کے تتبع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کے اندر سب سے زیادہ مقتدیوں کی رعایت کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے اس لئے اگر مقتدی متہجد ہوں یا صائم ہوں اور غلس کے اندر مجتمع ہوں اور اسفار کے انتظار میں ان کو تکلیف ہو تو ایسی صورت

میں نماز غلس ہی میں پڑھنا افضل ہوگا مگر عام حالات میں غلس کے اندر تقلیل جماعت بھی ہوگی اور نمازیوں کے لئے غلس کے اندر نماز پڑھنا باعث تکلیف بھی ہوگا۔ اس لئے بہر حال اسفار افضل ہے۔ امام احمد بن حنبل بھی یہی فرماتے ہیں کہ نمازیوں کو جس میں سہولت ہو اسی کو اختیار کیا جائے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی جب کبھی غلس میں نماز پڑھائی تو وہ اسی بنا پر تھی ورنہ تو عادت مبارکہ جیسا کہ بیان کیا گیا اسفار کی تھی اور صحابہؓ کی اکثریت بھی اسی طرف گئی ہے چنانچہ ابراہیم نخعی فرماتے ہیں ما اجتمع اصحاب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم علی شئ ما اجتمعوا علی التنویر صحیحین میں ہے کہ حضرت ابوبرزہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ فرماتے ہیں کان (رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم) ینفتل من صلوٰۃ الغداۃ حین یعرف الرجل جلیسہ۔ ان تمام تصریحات کے بعد اسفار کی فضیلت ناقابلِ انکار ہو جاتی ہے۔ باب ماجاء فی التعجیل بالظہر :

امام شافعی صاحب گرمی سردی ہر موسم میں ظہر کی نماز میں تعجیل کو افضل کہتے ہیں برخلاف احناف کے کہ وہ تعجیل فی الشتاء اور تاخیر فی الصیف کو افضل کہتے ہیں۔ امام شافعی صاحب کے دلائل حسب ذیل ہیں۔ (۱) حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین ظہر کی نماز میں نہایت تعجیل فرماتے تھے (۲) مسلم شریف ص۲۲۵ میں حضرت خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ کی حدیث اتینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فشکونا الیہ حر الرمضاء فلم یشکنا قال زھیر قلت لابی اسحاق افی الظہر قال نعم قلت افی تعجیلھا قال نعم (۳) حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ کی حدیث مسلم شریف ص۲۲۵ میں کنا نصلی مع رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم فی شدۃ الحر فاذا لم یستطع احدنا ان یمکن جبہتہ من الارض بسط ثوبہ فسجد علیہ (۴) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث اسی باب میں ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم صلی الظہر حین زالت الشمس۔ ان تمام حدیثوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بالخصوص حضرت خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ کی روایت کہ اس سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا شدتِ حر میں ظہر کی نماز پڑھنا اور نمازیوں کی شکایت کو نظرانداز کرتے ہوئے اپنے عمل کو برقرار رکھنا ظہر کی نماز کو شدتِ حر میں اوّل وقت پڑھنے کی صریح دلیل ہے۔ اب احناف کی طرف سے ترمذی کی دونوں روایتوں کا

ایک جواب تو یہ ہے کہ ان میں ضیف وشتار کی کوئی تصریح نہیں ہے بلکہ صرف تعجیل کا ذکر ہے اس لئے ہم ان کو شتار پر محمول کریں گے۔ دوسرے یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت متکلم فیہ ہے کیونکہ حکیم بن جبیر سے ترمذی ص۸۲ ج۱ میں یہ حدیث مروی ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من سأل الناس ولہٗ ما یغنیہ جاء یوم القیامۃ ومسئلتہٗ فی وجہہ خموش او خدوش اوکدوح قیل یا رسول اللہ وما یغنیہ قال خمسون درھماً او قیمتہا من الذھب۔ اس روایت کی وجہ سے شعبہ حکیم بن جبیر پر برہم ہو گئے اور ان کو ساقط الاعتبار قرار دے دیا کیونکہ انھوں نے خمسون درہماً کو حرمتِ سوال کا معیار قرار دے دیا حالانکہ ایک اہل و عیال والے شخص کے لئے یہ رقم اتنی خطیر نہیں ہے جو حرمتِ سوال کا معیار بن سکے حالانکہ اصل معیار[۱]

---

[۱] لیکن جہاں تک مسئلہ کی تحقیق کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں چار حدیثیں وارد ہوئی ہیں پہلی حدیث تو یہی خمسون درہماً والی۔ دوسری حدیث من سأل منکم ولہٗ اوقیۃ او عدلہا فقد سأل الحافاً تیسری حدیث جس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا وما الغنیٰ الذی لا ینبغی معہ المسئلۃ قال قدر ما یغدیہ ویعشیہ وقال فی موضع ان یکون لہ شبع یوم ولیلۃ او یوم۔ چوتھی حدیث من سأل الناس وعندہٗ عدل خمس اواق فقد سأل الحافاً۔ اب عبداللہ بن مبارک اور امام احمد و اسحاق تو خمسون درہماً اور اوقیۃ یعنی اربعون درھماً والی دونوں حدیثوں کو قریب قریب سمجھتے ہوئے سائل کی رعایت کے پیش نظر خمسون درہماً کی مقدار کو حرمتِ سوال کا معیار قرار دیتے ہیں اور قدر ما یغدیہ ویعشیہ جس کو تمام یا اکثر اوقات میں حاصل ہے تو اگر کسب بصورت تجارت کرتا ہے اور یہی غالب مانا جائے گا تو اس تجارت کا رأس المال خمسون درھماً کو کافی سمجھا جائے گا اور خمسون درھماً ہی کو حرمتِ سوال کا معیار مانا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص دوسو درہم کا مالک ہو اس کے لئے زکوٰۃ لینا اور سوال کرنا دونوں حرام ہیں اور جس کے پاس ایک دن کی ضرورت کے بقدر موجود ہو اس کے لئے اخذ زکوٰۃ جائز ہے مگر سوال کرنا حرام ہے۔ اس صورت میں خمس اواق کی حدیث کو خمسون درھماً کی حدیث سے اور اس کو ایک اوقیۃ یعنی چالیس درہم کی حدیث سے اور چالیس درہم والی حدیث کو قدر ما یغدیہ ویعشیہ والی حدیث سے علی الترتیب منسوخ مانا جائے گا یا پھر کم سے کم مقدار کو ترجیح دی جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد وغیرہ دونوں کا مذہب شعبہ کے خلاف ہوا۔ بظاہر شعبہ کے نزدیک پانچ اوقیہ کی روایت راجح ہے۔ واللہ اعلم وعلمہٗ اتم واحکم۔

(سید مسعود حسن حسنی غفرلہٗ)

پانچ اوقیہ چاندی یعنی دو سو درہم ہے جس کے پاس اتنی رقم ہو وہ شرعاً مالدار بھی ہے اور اسی پر اخذِ زکوٰۃ اور سوال کی حرمت کا حکم لگایا جائے گا۔ اس لئے حکیم بن جبیر کا ایسی روایت کو بیان کرنا جو ایک فقیر کو مالدار قرار دے رہی ہو اس کے عدمِ تفقہ کی دلیل ہے کیونکہ جس طرح روایت کے الفاظ کی جانچ کرنا ضروری ہے اسی طرح اُن کے مضمون کو بھی سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اب جب شعبہ نے حکیم بن جبیر کو مجروح اور ساقط الاعتبار قرار دے دیا تو پھر امام ترمذی پر اعتراض وارد ہونے لگا کہ ایسے شخص کی روایت کی آپ نے کیوں تحسین فرمائی تو قال یحیٰی و روی لہ سفیان الخ سے امام ترمذی اعتراض کا جواب دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ شعبہ چونکہ اس جرح میں منفرد ہیں کیونکہ زائدہ اور سفیان دونوں حکیم سے روایت کرتے ہیں اور حکیم پر کوئی جرح نہیں کر رہے ہیں نیز یہ کہ امام بخاری بھی فرماتے ہیں وقد روی عن حکیم بن جبیر اس لئے ایسی صورت میں روایت کی تحسین کرنا ضروری ہے۔ اس روایت کے حسن ہونے کی صورت میں پھر وہی جواب ہوگا کہ اس کو موسم شتاء پر محمول کیا جائے گا۔ اب حضرت خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کو امام نووی باوجود شافعی المذہب ہونے کے نسخ پر محمول کر رہے ہیں بصورتِ عدمِ نسخ وہ یہ تاویل کر رہے ہیں کہ حضرت خباب وغیرہ نے ابراد کی جتنی مقدار پر آپ کی اقتداء میں ظہر کی نماز ادا کی اس سے بھی زیادہ ابراد کی درخواست کی مگر چونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے زیادہ کی گنجائش نہ سمجھی اس لئے ان حضرات کی درخواست کو مسترد فرمادیا۔ اسی طرح حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کو بھی شتاء پر محمول کیا جائے گا چونکہ ابراد کی روایات صحیحین میں ہیں اور نہایت قوی ہیں بایں ہمہ صریح بھی ہیں جن میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس لئے اس مسئلہ میں امام ترمذی اور امام نووی علیہما الرحمہ دونوں نے باوجود شافعی المذہب ہونے کے امام شافعی رحمۃ اللہ کا ساتھ چھوڑ دیا۔ امام شافعی صاحب نے ابراد کی روایات میں یہ تاویل فرمائی تھی کہ ان کو اس وقت پر محمول کیا جائے گا جب کہ نمازیوں کو دُور سے آنا پڑتا ہو، لیکن جب نمازی مسجد کے قریب رہتے ہوں اور اول وقت بسہولت جمع ہو سکتے ہوں تو پھر ظہر میں تعجیل ہی افضل ہے مگر امام ترمذی رحمۃ اللہ نے اس کے جواب میں حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کو پیش کر کے اس تاویل

کو جڑ سے اُکھاڑ دیا اس کے بعد قال ابو عیسٰی و معنی من ذهب الیٰ تاخیر الظهر فی شدۃ الحر هو اولیٰ و اشبه بالاتباع کہہ کر ابراد ہی کے حق میں فیصلہ سُنا دیا۔ باب ماجاء فی تاخیر الظهر فی شدۃ الحر: شدّت حر میں تاخیر ظہر کے متعلق بخاری شریف ص۷۷ج۱ میں ہے عن ابی هریرۃ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلّم انہٗ قال اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰۃ فان شدۃ الحر من فیح جهنم واشتکت النار الیٰ ربّها فقالت یا رب اکل بعضی بعضاً فاذن لها بنفسین نفس فی الشتاء ونفس فی الصیف وهو اشد ما تجدون من الحر واشد ما تجدون من الزمهریر۔ اسی طرح مسلم شریف ص۲۲۴ میں مذکورہ حدیث بھی ہے۔ اس کے علاوہ صحیحین میں اور بھی متعدد روایات ہیں جن سے شدّت حر میں ابراد کا حکم ثابت ہو رہا ہے۔ ترمذی کی حدیث میں ہے اذا اشتد الحر فابردوا عن الصلوٰۃ فان شدۃ الحر من فیح جهنم ترمذی کی اس حدیث میں عن الصَّلوٰۃ کے اندر عن بمعنی باء ہے یعنی ابردوا بالصلوٰۃ جیسا کہ صحیحین کی روایت میں ہے یا یہ کہ ابردوا کا مفعول مقدر مانا جائے یعنی ابردوا انفسکم معرضین عن الصلوٰۃ فان شدۃ الحر من فیح جهنم۔ فیح خوشبو کو کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ، احمد و اسحاق شدّت حر کے اندر ابراد بالظہر ہی کے قائل ہیں۔ امام شافعی صاحب شدّت حر کے اندر بھی تعجیل کے قائل ہیں۔ اس حدیث کی جو تاویل امام شافعی صاحب نے کی ہے، اس کو امام ترمذی نے حضرت ابوذر رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہٗ کی روایت پیش کر کے رد کر دیا۔ اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ شدّتِ حر جب فیح جہنّم کا اثر ہے تو اس وقت میں نماز اور زیادہ پڑھنی چاہئے تاکہ اللّٰہ ربُّ العزّت کے عذاب سے بچاؤ اور تحفّظ ہو۔ جواب یہ ہے کہ شدّتِ حر مظہر غضبِ الٰہی ہے اور قاعدہ ہے کہ حاکم جب قہر و جلال میں ہو تو اس وقت کسی قسم کی درخواست کرنا ایک طرح کی بیباکی اور بے خوفی ہوگی، جو اس کی عظمت و جلال کے منافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دن کی نمازوں میں سرًّا قرأت کرنے کا حکم ہے، لیکن جمعہ عیدین مستثنیٰ ہیں کیونکہ یہ تینوں دن مظہرِ جمال خداوندی ہیں اس لئے جمعہ کی نماز ابراد کے حکم سے مستثنیٰ ہے۔ یہاں ایک دوسری بحث یہ ہے کہ احادیث مذکورہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شدّتِ حر و برد کا سبب جہنّم کے سانس ہیں حالانکہ اسباب ظاہری ہیں شدّتِ حر و برد

کا سبب آفتاب کا قُرب و بُعد ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شدّت حرارت و برودت کا مرکز اور موصوف بالذات جہنم کے دو طبقے ہیں جیسا کہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے باقی آفتاب دنیا کی آگ یا دنیا کا برفانی پہاڑ، یہ سب حرارت و برودت کی صفت کے اندر موصوف بالعرض ہیں جن کے اندر حرارت و برودت جہنم ہی سے مستفاد ہے اس لئے عالم کے کسی گوشہ میں یہ دونوں پائی جائیں گی وہ جہنم اور اس کے طبقۂ زمہریر ہی سے مستفاد ہوں گی ۔جس طرح سمندر مائیت کے اندر موصوف بالذّات اور مخزن بنایا گیا ہے تو دنیا میں کسی جگہ بھی پانی پایا جائے گا وہ سمندر ہی کا مانا جاتا ہے بعینہٖ اسی طرح شدّتِ حر و برد کا موصوف بالذّات جہنم اور زمہریر ہے۔ اس لئے اگر آفتاب کے قُرب و بُعد کو شدّتِ حر و برد کا سبب مان لیا جائے تو اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں کیونکہ آفتاب کے اندر حرارت اور تیزی و تمازت سب جہنم ہی کی ہے اس بنا پر حدیث کے مضمون اور ہمارے مشاہدہ میں کوئی اختلاف نہ ہوگا۔ تیسری بحث اس مقام پر یہ ہے کہ نَفَسَین سے کیا مراد ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ایک سانس باہر نکلنے والا اور دوسرا اندر جانے والا مراد ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جہنم جب سانس نکالتا ہے تو دنیا میں تیزی اور تمازت پھیل جاتی ہے اور جب سانس اندر کو لیتا ہے تو تمام حرارت سمٹ کر جہنم میں چلی جاتی ہے اس لئے دُنیا میں ٹھنڈک اور برودت رہ جاتی ہے کیونکہ دنیا میں اصل برودت ہے اس لئے کہ آبادی تو صرف ایک چوتھائی دنیا پر ہے۔ باقی تین چوتھائی دنیا پر پانی ہی پانی ہے اور پانی اپنی اصل طبیعت کے اعتبار سے سرد تر ہے اس لئے دنیا میں اصل برودت ہوئی اور حرارت عارض کی وجہ سے مگر یہ تشریح حدیث کے خلاف ہے کیونکہ حدیث سے تو یہی معلوم ہو رہا ہے کہ شدّتِ حرارت و برودت دونوں جہنم ہی سے آتی ہیں۔ اب جب جہنم حرارت کا سانس نکالتا ہے تو دنیا میں حرارت پھیل جاتی ہے اور جب زمہریر کا سانس نکالتا ہے تو دنیا میں بُرودت پھیل جاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ دونوں سانس باہر نکلنے والے ہی مراد ہیں۔ اس صورت میں کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

(۵ ربیع الاوّل ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ الثَّالِثُ وَالسِّتُّوْنَ

باب ماجاء فی تعجیل العصر: عصر کی نماز میں ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک تعجیل افضل ہے۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کے نزدیک اصفرار سے پہلے پہلے تاخیر افضل ہے۔ اصفرار سے امام محمد کے نزدیک اصفرارِ ضوئے شمس اور شیخین کے نزدیک اصفرارِ قرصِ شمس مراد ہے۔ لفظ شمس کا اطلاق قرص اور ضوء دونوں پر ہوتا ہے۔ والشمس فی حجرتہا۔ حجرہ میں قرصِ شمس کا سماجانا ناممکن ہے اس لئے شمس سے ضوء یعنی دھوپ مراد ہے۔ حجرہ لغۃً محاط بالجدارین کا نام ہے اس لئے حجرہ سے صحن مراد ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ آپ عصر کی نماز ایسے وقت پڑھتے تھے کہ سایہ دیواروں پر نہیں چڑھ پاتا تھا۔ یعنی آپ عصر کی نماز بہت جلد پڑھتے تھے۔ ائمۂ ثلاثہ اس حدیث کو تعجیل عصر میں بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ اب قبلہ مدینہ کے اندر بجانب جنوب ہے حجرہ جانبِ شرق میں ہے تو امام طحاوی فرماتے ہیں کہ حجرہ کی دیواریں چونکہ قصیر تھیں اس لئے سایہ دیر میں چڑھتا تھا۔ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ میں ام المؤمنین حضرت اُمِّ سلمہ کے گھر میں رہتا تھا مگر باوجود مراہق (لڑکا) ہونے کے میرا سر حجرہ کی چھت سے ٹکراتا تھا۔ اس لئے اولاً تو اس حدیث سے تعجیل ثابت نہیں ہوتی اور اگر تعجیل کو مان بھی لیں تو اس پر دوام واستمرار ثابت کرنا مشکل ہے، کیونکہ تاخیر عصر کی احادیث اس کے معارض ہیں۔ تعجیل عصر کی دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی العصر والشمس بیضاء مرتفعۃ حیۃ ویذھب الذاھب الی العوالی والشمس مرتفعۃ (ابوداؤد ص۵۹) احناف جواب دیتے ہیں کہ عوالی چونکہ صرف دو میل ہے اس لئے گرمی کے موسم میں عصر کی نماز مثلین پر پڑھ کر اگر کوئی عوالی جائے گا تو وہ تغیرِ شمس سے پہلے پہلے پہونچ جائے گا۔ عوالی کا سلسلہ بھی دو میل سے لے کر آٹھ میل تک چلا گیا ہے۔ نیز رفتاروں میں بھی تفاوت فاحش ہے اگر کوئی سست رفتار ایک مثل پر بھی عصر کی نماز پڑھ کر چلے گا تو عوالی تک پہونچنے میں مغرب کا وقت کر دے گا۔ تیز رفتار آدھ گھنٹہ ہی میں پہونچ

جائے گا۔ بہر حال تعجیلِ عصر پر اس حدیث سے استدلال اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب کہ رفتار اور عوالی کو متعین کر دیا جائے، مگر چونکہ یہ دونوں متعین نہیں ہیں اس لئے اس حدیث کو تعجیلِ عصر کا معیار، اور اس کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ برخلاف اس کے علی بن شیبان کی حدیث قال قدمنا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فکان یؤخر العصر ما دامت الشمس بیضاء نقیۃ۔ احناف کی صریح دلیل ہے اور اس میں ایک معیار متعین ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی تعجیلِ عصر پر تیسری دلیل یہ ہے کہ صحابۂ کرام فرماتے ہیں کہ ہم عصر کے بعد اونٹ ذبح کرتے پھر آپس میں تقسیم کرنے کے بعد پکاتے اور کھاتے، یہ سب کام مغرب سے پہلے ہو جایا کرتے تھے، ظاہر ہے کہ عصر کی نماز اگر مثل واحد پر پڑھی جائے تو مغرب سے پہلے یہ سب کام ممکن ہیں ورنہ نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اگر کام کرنے والے زیادہ ہوں اور تیزی سے کام کریں تو اتنے وقت میں بالخصوص گرمی کے موسم میں مثلین کے بعد مغرب تک کافی طویل وقت رہتا ہے اس لئے کام کرنے والے اگر عجلت سے کام کریں تو یہ سب کچھ ممکن ہے۔ اگر سستی سے کام کریں گے تو بیشک دشواری ہوگی۔ شیخ الہند حضرت مولینا محمود حسن صاحب قدس سرہٗ فرماتے تھے کہ دہلی میں ایک بادشاہ عید الاضحیٰ کی نماز کے بعد دروازہ پر آکر اونٹ ذبح کر کے خطبہ سننے کے لئے واپس چلا جاتا تھا جب خطبہ کے بعد اپنے محل میں واپس پہونچتا تو قربانی کے اسی جانور کے کباب اس کے سامنے رکھے جاتے تھے۔ بہر حال اس حدیث سے بھی کوئی معیار متعین نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس سے تعجیلِ عصر پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی چوتھی دلیل علاء بن عبد الرحمٰن کی حدیث ہے جو کتاب میں ہے کہ وہ فرماتے ہیں میں نے بصرہ میں ظہر کی نماز مسجد میں باجماعت ادا کی مسجد کے قریب حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مکان تھا تو میں ان کے پاس حاضر ہوا۔ جیسے ہی میں پہونچا تو فوراً حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عصر کی نماز کے لئے کھڑے ہونے کا حکم فرمادیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت انس نے عصر کی نماز بالکل اول وقت میں پڑھی لہٰذا تعجیلِ عصر اس سے ثابت ہو گئی اس کے بعد فرمایا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے تھے کہ یہ نماز منافق کی ہے کہ بیٹھا ہوا دیکھتا رہتا ہے حتیٰ کہ جب آفتاب شیطان کے دونوں سینگوں

کے درمیان غروب ہونے لگتا ہے تو چار ٹکریں جلدی سے مار لیتا ہے اور بہت کم اللہ کا ذکر کرتا ہے۔ احناف جواباً فرماتے ہیں کہ حدیث سے تو صرف بعد الاصفرار قبل الغروب نماز کی کراہت ثابت ہوتی ہے ظاہر ہے کہ اس وقت میں نماز کو ہم بھی مکروہ تحریمی کہتے ہیں۔ اس لئے تعجیلِ عصر سے اس حدیث کا کوئی تعلق نہیں۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا منشار تو صرف یہ تھا کہ عصر کی نماز کا بہت زیادہ خیال رکھو مکروہ وقت میں مت پڑھو۔ اب جہاں تک ظہر کے بعد فوراً عصر کی نماز پڑھنے کے حکم سے تعجیلِ عصر پر استدلال کیا جارہا ہے وہ بھی درست نہیں کیونکہ عام طور پر خلفائے بنو اُمیہ کچھ تو ضروریاتِ سلطنت اور کچھ دین میں سُستی اور کاہلی کی وجہ سے آخری وقت میں نماز پڑھا کرتے تھے اس لئے جب ظہر کی نماز علاء بن عبد الرحمٰن نے آخری وقت میں پڑھی اور پھر حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس حاضر ہوئے تو اتنے میں عصر کا وقت شروع ہوچکا تھا۔ اب یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس وقت عبد الملک بن مروان کی طرف سے بصرہ کے گورنر حضرت عمر بن عبد العزیز تھے اس لئے ان سے ظہر کی نماز میں تاخیر کیوں ہوئی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ممکن ہے یہ تاخیر کسی عذر یا مشغولیت کی وجہ سے ہوئی ہو۔ ثانیاً یہ کہ خلیفہ بننے سے پہلے اُن میں اتنا اتباعِ شریعت نہ تھا جو خلیفہ بننے کے بعد ظہور میں آیا۔ یہ خلیفہ کے رشتہ میں بھتیجے تھے۔ بڑے ناز و نعمت میں پلے ہوئے تھے۔ ان کے کپڑوں میں اس قدر عطروں کی خوشبو ہوتی تھی کہ لوگ ان کے دھوبی سے اپنے کپڑے اس غرض سے دھلواتے تھے کہ ہمارے کپڑے بھی معطر ہوجائیں۔ باقی خلیفہ بننے کے بعد انھوں نے جیسی ذمہ داری محسوس کی وہ دنیا پر واضح ہے۔ اب تاخیرِ عصر پر احناف کے دلائل ملاحظہ ہوں۔ پہلی دلیل تو حضرت اُمِ سلمہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا کی وہ حدیث ہے جو امام ترمذی نے باب ماجاء فی تاخیر صلوٰۃ العصر کے اندر بیان فرمائی ہے۔ دوسری دلیل موطا امام مالک صـ۳ پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں والعصر اذا کان ظلک مثلیک۔ تیسری دلیل علی بن شیبان کی حدیث جو ابوداؤد صـ۵۹ میں ہے جس کو اس سے پہلے ذکر کیا جاچکا ہے۔ اب جو روایات ائمۂ ثلاثہ نے ذکر کی ہیں ان کو ہم منسوخ نہیں کہتے بیشک مُفتیٰ بہ قول کی بنا پر ایک مثل پر عصر کا وقت ہو جاتا ہے مگر عملی اعتبار سے دو مثل ہی کو ترجیح

دی جائے گی۔ وجوہِ ترجیح حسبِ ذیل ہیں (۱) اگر عصر کی نماز دو مثل پر پڑھی جائے گی تو ظہر و عصر کے مابین کثرتِ نوافل کے لئے وقت میں گنجائش نکل آئے گی ورنہ تو ایک مثل پر عصر کی نماز پڑھنے کے بعد چونکہ نوافل مکروہ ہیں اس لئے ظہر عصر کے مابین نوافل کے لئے وقت کم رہ جائے گا (۲) عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنے میں مشاغلِ دنیوی میں مصروفیت کم ہو گی تعجیل کی صورت میں مشاغلِ دنیوی کی کثرت ہو جائے گی (۳) اللہ ربُّ العزّت نے اپنے اور بندہ کے درمیان نصف حصّہ رات کا اور نصف حصّہ دن کا منقسم کیا ہے پھر کثرتِ نشاط کا وقت اللہ رب العزّت نے بندہ کو دے دیا اور اس میں بھی اپنے وقت کا استیعاب نہیں کیا بلکہ دو کناروں میں نماز کو رکھا مغرب اور عشاء سے رات کے آدھے حصّہ کو لیا اور ظہر و عصر سے دن کے آدھے حصہ کو لیا تو یہ آدھا اس وقت پورا ہو گا جب کہ عصر میں تاخیر کی جائے (۴) نیز بخاری شریف صـ۷۹/۱ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے تین اجیروں والی روایت جو موقوفاً روایت کی گئی ہے، انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول انما بقاءکم فیما سلف قبلکم من الامم کما بین صلوٰۃ العصر الیٰ غروب الشمس اوتی اھل التوراۃ التوراۃ فعملوا حتیٰ اذا انتصف النہار عجزوا فاعطوا قیراطاً قیراطاً ثم اوتی اھل الانجیل الانجیل فعملوا الیٰ صلوٰۃ العصر ثم عجزوا فاعطوا قیراطاً قیراطاً ثم اوتینا القراٰن فعملنا الیٰ غروب الشمس فاعطینا قیراطین قیراطین فقال اھل الکتابین ای ربنا اعطیت ھٰؤلاء قیراطین قیراطین واعطیتنا قیراطاً قیراطاً ونحن کنا اکثر عملاً قال اللہ عزوجل ھل ظلمتکم من اجرکم من شیٔ قالوا لا قال وھو فضلی اوتیہ من اشاء۔ یہ روایت بھی وجہ ترجیح ہے کیونکہ اس روایت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ عصر سے مغرب تک کا وقت ظہر سے عصر تک کے وقت سے کم ہے۔ اس روایت سے اگر اصل وقت پر استدلال نہ بھی کیا جائے تو کم از کم عملی وقت پر تو صراحۃً دلالت کر رہی ہے کہ عصر کی نماز کے بعد کا وقت ظہر و عصر کے مابین وقت سے کم ہے۔ قرنی الشیطان بعض لوگ خلقتِ شیطان میں حقیقۃً سینگ مانتے ہیں۔ طلوع و غروب کے وقت بالکل آفتاب کے نیچے اس طرح آجاتا ہے جس طرح کہ کوئی شخص سمندر میں ہو تو اس کو آفتاب سمندر میں غروب

ہوتا ہوا محسوس ہوگا۔ اسی طرح شیطان آفتاب کے نیچے جب کھڑا ہوتا ہے تو دیکھنے والے اگر دیکھ سکیں تو ان کو طلوع وغروب بین قرنی الشیطان محسوس ہوگا۔ بعض نے قرنین سے اس کی فوج مراد لی ہے کہ جس طرح سینگ والا جانور سینگ سے اپنے مخالف کا مقابلہ کرتا ہے اسی طرح شیطان اپنی فوج سے اپنے مخالفین کا مقابلہ کرتا ہے۔ فنقر اربعاً۔ قاعدہ میں چار رکعت کے آٹھ سجدے ہوتے ہیں اس اعتبار سے آٹھ ہی ٹکریں ہونی چاہئیں، مگر قلت وقت کی وجہ سے فصل بالجلوس نہ کرنے کی بنا پر ایک ہی سجدہ شمار کیا جائے گا جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں یا خفت کی وجہ سے مجازاً ایک ہی سجدہ قرار دیا گیا۔ (۷ ربیع الاول ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالسِّتُّوْنَ

باب ماجاء فی وقت المغرب: بعض نے کہا کہ اذا غربت الشمس کے بعد توارت بالحجاب محض تاکید کے لئے ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ تاسیس کے لئے ہے کیونکہ توارت بالحجاب سے وہ وقت مراد ہے جو غیبوبۃ شمس کے بالکل متصل ہوا اور اذا غربت الشمس سے بعد الغروب کا کچھ وسیع وقت مراد ہے۔ مغرب کی نماز میں بالاتفاق تعجیل افضل ہے۔

باب وقت العشاء الآخرة. انا اعلم الناس۔ ان الفاظ سے بظاہر اپنی اعلمیت کا دعویٰ معلوم ہوتا ہے جو فَلَا تُزَكُّوْا اَنْفُسَكُمْ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقٰى کے خلاف ہے۔ جواب یہ ہے کہ کسی مفاد شرعی کے پیشِ نظر اگر صرف اظہار حقیقت کے لئے اس قسم کے الفاظ بولے جائیں اور دل میں کسی قسم کا عجب وکبر نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں، جس طرح حضرت یوسف علیہ السلام نے اِجْعَلْنِیْ عَلٰی خَزَآئِنِ الْاَرْضِ اس نیت سے فرمایا تھا کہ قحط سالی کے زمانہ میں غلہ کی عدل وانصاف کے ساتھ مناسب طریقہ پر تقسیم کی جا سکے اور خلقِ خدا کو کسی قسم کی تکلیف نہ ہو۔ ورنہ عہدۂ وزارت حاصل کرنا حضرت یوسف علیہ السلام کا مطمحِ نظر ہرگز نہ تھا۔ جہاد کے موقع پر دشمن کو مرعوب کرنے کے لئے طاقت کا مظاہرہ کرنا وغیرہ یہ سب حسن نیت کے ساتھ ہو تو گناہ تو درکنار باعث ثواب ہے۔ عمرۃ القضاء میں صحابۂ کرام کا رمل کے ساتھ طواف میں چلنا دشمنوں کو مرعوب کرنے

کی غرض سے تھا۔ قیامت تک کے لئے اللہ رب العزت نے اُن کی اس ادا کو پسند کر کے ہر اس طواف میں رمل کا حکم دے دیا جس کے بعد سعی بین الصفا والمروہ کرنا ہو۔ بہرحال اصل چیز نیت ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ نعمان بن بشیر اصاغر صحابہ میں سے ہیں اُن کا یہ فرمانا کہ میں سب سے زیادہ جاننے والا ہوں کس طرح درست ہو سکتا ہے جب کہ اکابرین صحابہ موجود ہوں۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حضرت نعمان بن بشیر نے جس وقت یہ فرمایا اس وقت بہت بڑی تعداد صحابہ کی وفات پا چکی تھی اس لئے وہ اپنے زمانہ میں اعلم الناس ہوں گے۔ دوسرے یہ کہ بعض وقت چھوٹا شخص اپنے سے اونچے مرتبہ والوں سے کچھ باتیں زیادہ جانتا ہو تو یہ فضیلت جزئی کی نوعیت ہوگی فضیلت جزئی چھوٹے کو بڑے پر حاصل ہو سکتی ہے۔ لسقوط القمر الثالثۃ اس سے سقوط القمر للغروب اور نفس غروب دونوں مراد ہو سکتے ہیں تاہم اس میں بھی وقت معتاد کا اچھی طرح تعین نہیں ہوتا کیونکہ ۲۹ر تاریخ کا چاند جلد اور ۳۰ر کا دیر میں غروب ہوتا ہے۔ باب ماجاء فی تاخیر العشاء الآخرۃ: جمہور کے نزدیک عشاء کی ثلث لیل تک تاخیر افضل ہے۔ لولا ان اشق علی امتی لامرتھم، اس سے امر ایجابی مراد نہیں بلکہ امر استحبابی مراد ہے۔ لامرتھم کا مطلب یہ ہے کہ لدعوت اللہ فیامرکم بتاخیر العشاء الی ثلث اللیل یعنی میں اللہ سے دعاء کرتا تو وہ تم کو ثلث لیل تک تاخیر عشاء کا حکم کرتا۔ یہ مسئلہ پہلے بھی گذر چکا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اجتہاد سے کوئی حکم کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اس میں اصولیین کے چار مذہب ہیں (۱) آپ اپنے اجتہاد سے کوئی حکم نہیں کر سکتے (۲) یہ کہ کر سکتے ہیں (۳) یہ کہ احکام میں نہیں کر سکتے فروع میں کر سکتے ہیں (۴) توقف وسکوت۔ اب جو حضرات آپ کے لئے امر کرنے کا اختیار مانتے ہیں یا توقف کے قائل ہیں ان کے نزدیک تو حدیث میں کسی قسم کی تاویل کی کوئی ضرورت نہیں البتہ دوسرے حضرات لدعوت اللہ فیامرکم بتاخیر العشاء یا لاظھرت امر اللہ بتاخیر العشاء کی تاویل کرتے ہیں یعنی اللہ رب العزت سے میں تاخیر عشاء کی دعاء کرتا تو وہ تم کو تاخیر عشاء کا حکم کر دیتا یا اللہ کے تاخیر عشاء کے حکم کو تم پر ظاہر کر دیتا۔ اونصفۃ لفظ او یا تو شک راوی کے لئے یا تنویع کے لئے ہے۔ باب ماجاء فی کراھیۃ النوم قبل العشاء

والسمر بعدھا: عشاء سے پہلے سونے میں چونکہ عشاء کی نماز یا جماعت یا وقتِ مختار کے فوت ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اس لئے اس کی ممانعت کی گئی ہے۔ والسمر، سمر لغۃً چاندنی کو کہتے ہیں، چاندنی میں چونکہ ٹھنڈک اور برودت ہوتی ہے اس لئے اس میں جلسہ بازی اور قصہ گوئی کا سلسلہ خواہ مخواہ غیر ارادی طور پر بھی طویل ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے فجر کی نماز کے قضاء ہوجانے کا قوی اندیشہ ہے اس لئے اکثر احادیث میں اس سے ممانعت وارد ہوئی ہے اسی بناء پر عبداللہ بن مبارک اس کو قطعاً ممنوع قرار دیتے ہیں۔ رمضان میں عموماً رات بھر بیدار رہتے ہیں تو دفعِ نوم کے لئے بعض نے اجازت دی ہے اسی طرح مسافر اور جو نماز کے انتظار میں بیٹھا ہوا ہو اس کے لئے بھی دفعِ نوم کی غرض سے سمر جائز ہے۔ بہرحال احادیث میں وارد استثنائی صورتوں کے علاوہ تمام صورتوں میں اکثر ممانعت ہی ہے۔ باقی دینی مفادات کی غرض سے سمر بالاتفاق جائز ہے۔

باب ماجاء فی الوقت الاول من الفضل: امام شافعی صاحب چونکہ اول وقت نماز پڑھنے کو افضل فرماتے ہیں اس لئے امام ترمذی نے یہ باب قائم کر کے اپنی تائید میں پانچ حدیثیں ذکر کردیں پہلی حدیث ام فروہ کی جو قولی ہونے کے ساتھ ساتھ صریح بھی ہے مگر اس میں دو کمزوریاں ہیں جو خود امام ترمذی نے ذکر کردیں ایک یہ کہ اس کی سند میں عبداللہ بن عمر عمری ہیں جو محدثین کے نزدیک قوی راوی نہیں۔ واضح ہو کہ امام ترمذی نے ان کو غیر ثقہ نہیں کہا کیونکہ یہ فی الواقع ہیں تو ثقہ مگر شدتِ زہد کی وجہ سے نقدِ احادیث کی طرف ان کی توجہ نہیں تھی ہر ایک کی حدیث کو حسنِ ظن کی بناء پر قبول کرلیتے تھے اس لئے محدثین کے نزدیک ان کی احادیث غیر محفوظ ہیں البتہ ان کے بھائی عبیداللہ قوی راوی ہیں۔ دوسری کمزوری یہ ہے کہ اس میں اضطراب ہے۔ امام ترمذی نے اگرچہ اضطراب کی کوئی تشریح نہیں کی مگر ابوداؤد صہ۶۱ میں قاسم اور ام فروہ کے درمیان عن بعض امہاتہ کا واسطہ ہے اور دارقطنی صہ۹۲ میں اس حدیث کے اضطرابات کو اس طرح ذکر کیا ہے فقال مرۃ عن جدتہ ام فروۃ وقال مرۃ عن جدتہ عن ام فروۃ وقال مرۃ عن بعض امہاتہ عن ام فروۃ وقال مرۃ عن جدتہ ام ابیہ الدنیا عن جدتہ ام فروۃ وقال مرۃ عن بعض اھلہ عن ام فروۃ ظاہر ہے کہ جس روایت

میں اتنے اضطرابات ہوں وہ قابلِ احتجاج کس طرح ہوسکتی ہے۔ برتقدیرِ تسلیم اوّل وقت مستحب کی وہی تاویل کی جائے گی جو امام شافعی صاحب عشار کے وقت میں کرتے ہیں کیونکہ امام شافعی عشار کو ثُلث لیل ہی میں مُستحب مانتے ہیں اس لئے وہ اس حدیث میں یہی تاویل کرتے ہیں کہ اوّل وقت مراد ہے۔ ہم تمام نمازوں میں بجز مغرب کے وقتِ مستحب کا اوّل حصہ مراد لیتے ہیں اس لئے ہم پر کوئی اعتراض نہیں ہونا چاہئے۔ دوسری حدیث کی سند میں بھی عبداللہ بن عمر عمری ہیں علاوہ ازیں یعقوب بن الولید بھی ہیں جن کو وضّاعِ حدیث اور کذّاب کہا گیا ہے۔ تیسری حدیث حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ کی ہے۔ یاعلی ثلث لاتؤخرھا الصلوٰۃ اذا اٰنت اس سے مراد وقتِ مستحب کے بعد تاخیر ہے جو تعجیل کو مستلزم نہیں۔ چوتھی حدیث حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ کی ہے۔ الصلوٰۃ علیٰ مواقیتھا مواقیت سے بھی اوقاتِ مستحبہ مراد ہیں، تعجیل پر یہ حدیث قطعًا دلالت نہیں کر رہی ہے۔ (۴ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالسِّتُّوْنَ

پانچویں حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ہے۔ اس کے متعلق خود امام ترمذی نے فرمادیا کہ اس کی اسناد منقطع ہے کیونکہ اسحاق بن عمر کی ملاقات حضرت عائشہ سے نہیں ہوئی۔ مرتین چونکہ امامتِ جبریل کے موقع پر تو قبل از تعلیم کیفیت نماز فرض ہی نہیں تھی اس لئے اس موقع پر جو آپ نے دوسرے روز تاخیر کے ساتھ نماز پڑھی حضرت عائشہ نے اس کا اعتبار نہیں کیا۔ اس کے بعد اعرابی والی حدیث میں ایک مرتبہ تاخیر فرمائی اور وہ بھی بغرضِ تعلیم۔ دوسرے یہ کہ حضرت عائشہ کا مقصد اوقاتِ صلوٰۃ کی پابندی بتلانا ہے تحدید مقصود نہیں۔ اس لئے زیادہ اعتراض وجواب کی کوئی ضرورت نہیں۔ تیسرے یہ کہ وقتِ آخر میں نماز نہ پڑھنا بھی تعجیل کو مستلزم نہیں۔ اس لئے کہ وقتِ مستحب تک تاخیر کی اس سے نفی نہیں ہوتی۔ خلاصہ یہ کہ اس باب میں ابن مسعود، حضرت علی، حضرت عائشہ کی روایات کا تعجیل سے کوئی تعلق نہیں جیسا کہ مستدرک حاکم ج ۱ ص ۱۹۰ میں حضرت عائشہ کی حدیث ماصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ لوقتھا الاٰخر حتی قبضہ اللہ

سے اس کی تائید ہوتی ہے باقی ابنِ عمر اور اُم فروہ کی روایتیں کمزور ہیں اس لئے ان سے تعجیلِ صلوٰۃ کو ثابت کرنا ٹھیک نہیں۔ چھٹا مستدل حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین کا نمازوں کو اوّل وقت پڑھنا، لیکن اس کا جواب اسفار و ابراد کی بحث میں آچکا ہے۔ الوقت الاول رضوان اللہ والوقت الآخر عفو اللہ اگر وقتِ آخر سے بالکل آخری وقت مراد ہے تو عصر کا آخری وقت بلا شبہ وقت مکروہ ہے، اور نمازوں کے آخری وقت میں نماز کے قضاء ہونے کا شبہ ہے اس لئے عفو اللہ یعنی اللہ کی طرف سے اس جرمِ تاخیر کی معافی ہے تو عفو بمعنی معافی ہوگا اور اگر تاخیر سے مراد وقتِ مستحب پر پڑھنا ہے تو عفو کے معنے زیادتی کے ہوں گے جس طرح ابراد و اسفار میں اجر کی زیادتی ہوتی ہے کیونکہ عفو کے معنے زیادتی اور فضل کے بھی آتے ہیں جیسا کہ آیت وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ کے اندر عفو کے معنے زیادتی اور فضل کے ہیں، تو مطلب یہ ہوگا کہ وقتِ مستحب تک تاخیر میں مزید فضیلت ہوگی دوسری بحث یہ ہے کہ احادیث میں افضل الاعمال بہت سی چیزوں کو فرمایا گیا ہے اس لئے وجہ تطبیق یہ ہے کہ یہاں لفظِ من کو مقدر مانا جائے یعنی من افضل الاعمال۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ افضل اسم تفضیل کو مجرّد من التفضیل مانا جائے چنانچہ کلام عرب اور قرآن و حدیث میں بہت سی مثالیں ہیں کہ وہاں اسم تفضیل مجرّد عن التفضیل ہو کر استعمال ہوا ہے جیسا کہ الشتاء ابرد من الصیف اور اَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَّاَحْسَنُ مَقِيْلًا میں اسم تفضیل، تفضیل کے معنے سے خالی ہو کر استعمال ہوا ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ سائل کی حالت، ضرورت اور وقت کی وجہ سے فضیلت میں فی الواقع فرق آجاتا ہے، جیسے ایک صاحب اپنے والدین کو روتا ہوا چھوڑ کر جہاد کے لئے آنحضور صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، تو ان کو یہ فرما کر واپس کر دیا ففیھما فجاھد اس سے معلوم ہوا کہ ان صاحب کے لئے خدمتِ والدین کا جہاد سے بھی زیادہ ثواب تھا۔ ورنہ تو جہاد فی الواقع خدمتِ والدین سے افضل ہے۔ باب ماجاء فی السھو عن وقت صلوٰۃ العصر: فوت میں قصدا و ارادہ کا اگرچہ دخل نہیں ہوتا تاہم بے توجہی ضرور ہوتی ہے اس لئے وعید کا نما دتر اھلہ ومالہ کو ذکر کیا گیا۔ ترک میں چونکہ قصدا و ارادہ ہوتا ہے اس لئے اس کی وعید شدید ہے جیسا کہ بخاریؒ کی روایت میں ہے من ترك صلوٰۃ العصر فقد حبط عملہ۔ نوم کے اندر قصدا و ارادہ یا بے توجہی کا کوئی

دخل نہیں ہوتا اس لئے فرمادیا گیا لا تفریط فی النوم۔ اگر وُتر اهلهٗ ومالهٗ میں ان دونوں کو منصوب پڑھا جائے تو یہ وتر کا مفعول ثانی ہوں گے اور مفعول اوّل وتر کے اندر نائب فاعل کی ضمیر ہوگی جو الّذی کی طرف راجع ہو رہی ہے اسی طرح اگر وتر کو سُلبَ متعدی بدو مفعول کے معنےٰ میں لیں تب بھی ان کو منصوب پڑھا جائے گا۔ مطلب یہ ہوگا کہ فائتُ العصر سے گویا کہ اس کے اہل ومال کو چھین لیا گیا اور وہ اکیلا رہ گیا۔ اور اگر وتر، اخذ یا سلب متعدی بیک مفعول کے معنےٰ میں لیا جائے تو ان دونوں کو مرفوع پڑھا جائے گا۔ مطلب یہ ہوگا کہ فائت العصر کے اہل و مال لُٹ گئے تو اس صورت میں مصیبت زدہ اہل ومال ہوں گے اور منصوب پڑھنے کی صورت میں مصیبت زدہ خود فائت العصر ہوگا۔ عصر کی تخصیص اس لئے کی کہ یہ وقت مشغولیت کا ہوتا ہے اور ملائکۃ اللّیل والنّہار کا اجتماع ہوتا ہے۔ نیز قرآن پاک میں اس کی تاکید حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی میں آئی ہے کیونکہ صلوٰۃ وُسطےٰ سے صلوٰۃ عصر ہی صحیح قول کے مطابق مراد ہے۔ ورنہ تو تمام نمازیں نفس فرضیت میں مساوی ہیں اس لئے سب کا یہی حکم ہے۔ فوات کے مذکورہ معنےٰ اور سہو میں چونکہ عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اس لئے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو جائے گی۔ باب ماجاء فی تعجیل الصلوٰۃ اذا اخرها الامام: تاخیر کی دو صورتیں ہیں اوّل یہ کہ وقتِ مستحب سے تجاوز نہ کیا جائے۔ ثانی یہ کہ وقتِ مستحب سے تجاوز کر کے بالکل آخر وقت میں پڑھی جائے۔ امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں اگرچہ کوئی تخصیص نہیں کی مگر روایت کے الفاظ یمیتون الصّلوٰۃ اس کی تخصیص کر رہے ہیں کانت جو لوگ نماز باجماعت کو فرض مانتے ہیں ان کے نزدیک کانت کی ضمیر فاعل انفرادی نماز ہے مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ اس کا مرجع امراء والی نماز کو مانتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ہر حال میں پہلی نماز فرض ہوگی اور دوسری نماز نفل ہوگی۔ امام اوزاعی اور بعض شوافع دوسری نماز کو فرض مانتے ہیں بعض شوافع اکملهما کو فرض کہتے ہیں بعض شوافع توقف کے قائل ہیں، لیکن صحیح قول امام شافعی رحمۃ اللہ کا وہی ہے۔ جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل ابوداؤد ص۶۳ صل الصلوٰۃ لمیقاتها واجعل صلوٰتك معهم سبحة اس میں بالکل صراحت کے ساتھ فرمادیا کہ امراء کے ساتھ اپنی

نماز کو نفل بنالو۔ دوسری دلیل یہ حدیث ہے کہ لا تصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین (ابوداود صـ۸۶)
اس لئے کہ اگر دوسری نماز کو فرض مانا جائے گا تو فرض کی نیّت سے پہلی نماز پڑھ چکا ہے اس لئے
تکرار لازم آئے گا جس کی اس حدیث میں ممانعت ہے۔ امام اوزاعی کی دلیل ابوداؤد صـ۸۵
میں یزید بن عامر کی حدیث ہے کہ فقال اذا جئت الی الصّلوٰۃ فوجدت النّاس فصل
معھم دان کنت قد صلیت تکن لک نافلۃ وھٰذہ مکتوبۃ، مگر یہ روایت شاذ اور ضعیف
ہے۔ دوسری دلیل ابوداؤد صـ۸۵ پر یہ حدیث ہے اذا صلی احدکم فی رحلہ ثم ادرک الامام
ولم یصل فلیصل معہٗ فانھا لہٗ نافلۃ۔ یہ حدیث بھی محتمل ہے کیونکہ فانھا کی ضمیر امام کی نماز
کی طرف راجع ہو سکتی ہے اس صورت میں پھر یہ ہماری دلیل ہو جائے گی۔ اب جب کہ احناف
صلوٰۃ ثانیہ کو نافلہ مانتے ہیں تو جن نمازوں کے بعد نفل نماز ہو سکتی ہے ان میں شرکت کی اجازت
دیتے ہیں اس لئے فجر اور عصر کے بعد نوافل نہیں پڑھ سکتے اس لئے ان میں شرکت نہ کی جائے گی اور
چونکہ تین رکعت نوافل نہیں ہیں اس لئے مغرب میں بھی شرکت نہ کی جائے گی۔ جو لوگ صلوٰۃ ثانیہ کو فرض مانتے
ہیں تو ان کے نزدیک بہرحال شرکت فرض ہوگی۔ ایک اعتراض احناف پر یہ وارد ہوتا ہے کہ ائمہٗ
ممیتین کے ساتھ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازمیں شریک ہونے کا حکم فرمایا ہے تو بظاہر یہ حکم
تمام نمازوں کو عام ہے اس میں عصر، فجر، مغرب کے استثنار کی کوئی گنجائش نہیں اس لئے
احناف استثنار کیوں کرتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ حکم ائمہٗ ممیتین کی طرف سے خوف و
ہراس اور اضطرار کی صورت میں دیا گیا ہے اس لئے بحالت اضطرار مجبوراً سب نمازوں میں شرکت
کر سکتا ہے۔ اگر ائمہٗ ممیتین کی طرف سے کسی قسم کی ایذار کا خوف نہ ہو تو فجر، عصر، مغرب میں شرکت نہ
کرے۔ باب ما جاء فی النوم عن الصلوٰۃ: یہ لیلۃ التعریس کا واقعہ ہے۔ یہاں صرف نوم عن
الصلوٰۃ سے متعلق جزء کو بغرضِ اختصار ذکر کر دیا ہے۔ یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ نوم کی ضد تیقظ
ہے اور نسیان کی ضد ذکر ہے۔ اب شرط کے اندر تو نوم اور نسیان دونوں کا ذکر ہے، مگر
فلیصلھا جزار کے اندر صرف نسیان کی ضد کو بیان کیا، نوم کی ضد کو بیان نہیں کیا۔ جواب یہ
ہے کہ چونکہ ترتبِ جزار کے لئے ناسی اور مستیقظ من النوم دونوں کے لئے نماز کا یاد آجانا ضروری

ہے اس لئے صرف اذا ذکرھا کا ذکر کر دینا کافی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ علفتہا تبناً وماءً باردًا کی طرح ایک کو دوسرے کے تابع کر دیا گیا ہے۔ (۵ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ السَّادِسُ وَالسِّتُّوْنَ

اس باب سے متعلق ایک فقہی بحث یہ ہے کہ اگر تذکر واستیقاظ وقت مکروہ میں ہو تو نماز پڑھی جائے یا نہیں۔ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ ایسی حالت میں وقت مکروہ کے اندر ہی نماز پڑھنا ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ طلوع اور زوال کے وقت نماز ہرگز نہ پڑھے البتہ عند الغروب عصر یومہ پڑھ سکتا ہے۔ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اذا ظرفیہ عموم افراد یعنی کلما کے معنی میں ہے اس لئے فوراً نماز پڑھ لی جائے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ جواباً فرماتے ہیں کہ نحاۃ بصرہ کے نزدیک اذا صرف شرطیت کے لئے آتا ہے، لہذا مطلب یہ ہوگا فلیصلّھا ان ذکرھا بہرحال یہ اُصولِ فقہ کا اختلافی مسئلہ ہے کہ اذا میں عموم ظرفیت ہوتا ہے یا نہیں۔ اس کو کتاب الطلاق میں بالتفصیل ذکر کیا جاتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر عموم ظرفیت کو تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ کے اندر نماز پڑھنے کی ممانعت میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں اُن سے یقیناً اس کا تعارض ہوگا اور حلّت وحرمت میں بوقت تعارض حرمت ہی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ مورد نص ہمارا موید ہے کیونکہ ابوداؤد ص۶۳ پر غزوۂ خیبر کی لیلۃ التعریس کا واقعہ متعدد طُرق سے منقول ہے کسی روایت میں حتّی اذا ارتفعت الشمس کسی میں حتّی اذا تعالت الشمس وغیرہ کے الفاظ صاف بتلا رہے ہیں کہ راوی کے پیش نظر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد وقت مکروہ سے احتراز کرنا تھا۔ اب اس میں یہ تاویل کرنا کہ شیطانی اثرات کی وجہ سے آپ نے اس جگہ نماز نہیں پڑھی۔ اوّلاً تو یہ تاویل جعلت لی الارض مسجدًا وطھورًا کے خلاف ہے۔ شیطانی اثرات کی زمین کا استثنائی چیزوں میں کہیں بھی ذکر نہیں۔ ثانیاً یہ کہ نماز سے تو شیطانی اثرات دُور ہوتے ہیں اس لئے ایسی جگہ تو بدرجۂ اولیٰ نماز پڑھنا چاہئے۔ بہرحال یہ تاویلیں بالکل غلط ہیں۔ صحیح بات یہی ہے کہ وقت مکروہ سے

احتراز کرنا ہی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد تھا۔ باب ماجاء فی الرجل ینسی الصلوٰۃ: اس سے قبل نسیانِ صلوٰۃ کا ذکر تبعاً تھا۔ اس باب میں اصالۃً ذکر کر رہے ہیں اس لئے اس کو تکرار نہیں کہا جائے گا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے یہی ہے کہ اذا میں عموم ظرفیت یعنی متیٰ کے معنیٰ ملحوظ ہیں، لیکن حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے احناف ہی کے مذہب کی موافقت میں ہے۔ اسی وجہ سے انھوں نے عند الغروب نماز نہیں پڑھی۔ یہی عمل لیلۃ التعریس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تھا کہ آپ نے وقت مکروہ میں نماز پڑھنے سے احتراز فرمایا۔

باب ماجاء فی الرجل تفوتہ الصلوات بایتہن یبدأ: غزوۂ خندق کے موقع پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جو نمازیں قضاء ہوئی تھیں ان کی تعداد میں روایات مختلف ہیں۔ ترمذی کی پہلی روایت جو ابوعبیدہ سے مروی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تین نمازیں ظہر، عصر، مغرب قضاء ہوئیں اور عشاء کی نماز میں وقتِ معتاد سے قدرے تاخیر ہوئی۔ دوسری روایت جو جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف عصر کی نماز قضاء ہوئی۔ بعض روایات سے دو نمازوں کی قضاء معلوم ہوتی ہے۔ اس کے جواب میں بظاہر امام ترمذی ترجیح کا راستہ اختیار کر رہے ہیں کہ ابوعبیدہ کا سماع اپنے والد عبد اللہ بن مسعود سے ثابت نہیں اس لئے روایت مرسل ہوئی اور مرسل روایت کو امام شافعی صاحب قبول نہیں فرماتے۔ ائمۂ ثلاثہ اور جمہور ثقہ کے مرسل کو قبول کرتے ہیں، مگر چونکہ دیگر روایات بھی اس کی مؤید ہیں اس لئے امام شافعی صاحب کو بھی یقیناً یہ روایت قبول کرنی پڑے گی۔ بہرحال ترجیح کا پہلو اختیار کرنا مشکل ہے۔ اس لئے تطبیق کی صورت میں پہلا جواب تو یہ ہے کہ عددِ قلیل، عددِ کثیر کی نفی کو مستلزم نہیں اس لئے دوسری روایت کو پہلی روایت کے معارض تصور کر لینا غلط ہوگا۔ دوسرا تحقیقی جواب یہ ہے کہ غزوۂ خندق میں کم و بیش پچیس یا چھبیس روز تک کفار سے مقابلہ رہا، ان ایام میں متعدد مرتبہ نمازوں کی قضاء کی نوبت آئی کبھی تین نمازیں کبھی دو اور کبھی ایک، اس لئے واقعات مختلفہ پر محمول کرنے کی صورت میں کوئی تعارض نہیں۔ دوسری بحث ترتیب بین الفوائت کی ہے۔ امام شافعی صاحب ترتیب بین الفوائت کو مستحب اور ائمۂ ثلاثہ

واجب کہتے ہیں چونکہ روایات سے آپ کا فعلِ ترتیب بلا کسی اختلاف کے ثابت ہے۔ اس لئے امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ بجز فعل کے اور کوئی دلیل وجوبِ ترتیب کی موجود نہیں اس لئے ترتیب صرف مستحب ہوگی لان الوجوب لا یفھم من الفعل او غیرہ الا من الامر۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کی طرف سے صاحبِ منار نے یہ جواب دیا کہ ہم فعل سے ترتیب کے وجوب کو ثابت نہیں کرتے بلکہ آپ کے ارشاد عالی صلوا کما رأیتمونی اصلی سے ثابت کرتے ہیں، لیکن اس پر اشکال یہ کیا گیا کہ آپ کا یہ ارشاد مالک بن حویرث اور ساتھیوں کے رخصت کرنے کے وقت کا ہے۔ اگر غزوۂ خندق کے موقع پر نمازوں کی ادائے گی کے وقت آپ یہ ارشاد فرماتے تو بلا شبہ اس سے وجوبِ ترتیب ثابت ہو جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عمومِ الفاظ کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ خصوص مورد کا جس طرح آیاتِ قرآنیہ سے احکام کے استنباط کے وقت شانِ نزول کی خصوصیت کا نہیں بلکہ عمومِ الفاظ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ دوسرا جواب تنویر المنار میں علامہ بحر العلوم نے یہ دیا کہ یہ کہنا کہ آپ کے کسی فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بالکل غلط ہے بلکہ کسی نص مجمل کی تفسیر میں آپ کا فعل وجود میں آئے تو وہ قول کا درجہ رکھتا ہے۔ اسی طرح یہاں نصوصِ قرآنیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک ما وجب کو ادا نہ کیا جائے فراغت نہ ہوگی اس لئے جو نمازیں قضاء ہو گئیں ان سے فراغت عن الذمہ کے لئے آپ کا فعل مفسر ہوگا جو قول کا حکم رکھتا ہے۔ اس لئے آپ کے اس فعل سے ترتیب بین الفوائت کا وجوب ثابت ہو جائے گا۔ نیز موطا امام محمد[۱۳۵] میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا فتویٰ ذکر کیا گیا ہے کہ انہ کان یقول من نسی صلوٰۃ من صلاتہ فلم یذکرھا الا وھو مع الامام فاذا سلم الامام فلیصل صلاتہ التی نسی ثم لیصل بعدھا الصلوٰۃ الاخریٰ۔ یہ فتویٰ چونکہ غیر مدرک بالقیاس کے حکم میں ہے اس لئے حکماً مرفوع ہے۔ دار قطنی میں اس کو مرفوعاً ذکر کیا گیا ہے لیکن اس کی سند متکلم فیہ ہے۔ (۸ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ السَّابِعُ وَالسِّتُّونَ

جہاں تک سقوطِ ترتیب کا مسئلہ ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ضیقِ وقت، نسیان، کثرتِ

فوائت کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے. کثرتِ فوائت کی کم سے کم تعداد چھ نمازیں ہیں، اس طرح پر کہ چھٹی نماز کا وقت نکل جائے۔ امام مالک صاحب کے نزدیک ضیق وقت اور نسیان اور امام احمد کے نزدیک صرف ضیقِ وقت سے ترتیب ساقط ہوگی۔ ماکدت اصلی العصر۔ کاد کے سلسلہ میں دو مذہب[1] ہیں۔ ایک یہ کہ کاد مثل دیگر افعال کے حرفِ نفی داخل ہونے کے بعد منفی ہو جاتا ہے اس صورت میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، کے اس فرمان کا مطلب یہ ہوا کہ میں غروبِ شمس تک عصر کی نماز نہ پڑھ سکا۔ اس پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا واللہ ان صلیتھا یعنی خدا کی قسم میں بھی نہ پڑھ سکا۔ اس کے بعد حضرت عمر فرماتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وضو کیا ہم نے بھی وضو کیا۔ پھر غروبِ شمس کے بعد پہلے عصر کی نماز پڑھی اس کے بعد مغرب کی نماز ادا کی۔ دوسرا مذہب کاد کے متعلق یہ ہے کہ کاد پر حرفِ نفی اگر داخل ہو جائے تو وہ خواہ ماضی ہو یا مضارع مثبت ہی کے معنی میں ہوتا ہے۔ ماضی کی مثال جیسے وَمَا کَادُوْا یَفْعَلُوْنَ، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذبح کرنے کے قریب نہیں تھے مگر فَذَبَحُوْھَا انھوں نے ذبح کر دیا، تو اس میں اثبات کے معنی پیدا ہو گئے۔ مضارع کی مثال میں ذوالرمہ کا شعر پیش کیا جاتا ہے ؎ اذا غیر الھجر المحبین لم یکد ؛ رسیس الھوی من حب میۃ یبرح، جس کا مطلب مذہبِ ثانی کے مطابق یہ ہوگا کہ جب فراقِ محبوب عاشقوں کی محبت میں تغیر کر دے تو قریب ہے میۃ (شاعر کی محبوبہ کا نام) کی محبت بھی میرے دل سے زائل ہو جائے۔ پھر جب ذوالرمہ کوفہ گیا تو وہاں ابنِ شبرمہ شاعر نے اعتراض کیا کہ سچی محبت کا تقاضا تو یہ تھا کہ تم یہ کہتے کہ جب جدائی اور فراق عاشقوں کی محبت کو متغیر اور زائل کر دیتی ہے تو میری محبت بدستور باقی رہتی ہے اس کو زوال نہیں ہو سکتا چنانچہ ابنِ شبرمہ کے اس اعتراض کو ذوالرمہ نے تسلیم کر کے بجائے لم یکد کے شعر میں لم یجد کر دیا۔ ظاہر ہے کہ یہ اعتراض اور پھر ذوالرمہ کا اس اعتراض کو مان لینا دونوں باتیں اس بات کی بیّن دلیل ہیں کہ کاد پر جب حرفِ نفی داخل ہوتا ہے تو وہ اثبات کے معنی دیتا ہے لہٰذا اس صورت میں ماکدت اصلی العصر کا مطلب یہ ہوگا کہ غروبِ شمس سے پہلے میں نے نماز

---

[1] کاد کے بارے میں تیسرا مذہب یہ ہے کہ حرفِ نفی ماضی میں اثبات کے لئے ہوتا ہے اور مستقبل میں تمام افعال کی طرح نفی کے لئے۔

پڑھ لی، مگر اس صورت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ فنزلنا الی بطحان اور فتوضأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتوضأنا سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صلوٰۃ عصر پڑھی حالانکہ کلام سابق ماکدت اصلی العصر حتیٰ تغرب الشمس سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت عمر غروبِ شمس سے پہلے ہی نماز پڑھ چکے تھے۔ اس صورت میں کلام سابق اور کلام لاحق میں تعارض ہو جائے گا۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ نزلنا اور فتوضأنا میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ شامل نہیں ہیں۔ عنبہ ایک شاعر ہے اس نے ابن شبرمہ اور ذوالرمہ کا مکالمہ جب اپنے باپ کے سامنے ذکر کیا تو اس نے ابن شبرمہ کے اعتراض اور ذوالرمہ کا اس کو تسلیم کر لینا دونوں کو غلط قرار دیا اور قرآن پاک کی آیت إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا سے اس پر استدلال کیا کہ حرفِ نفی داخل ہونے کے بعد کاد مثبت کے معنی نہیں دیتا کیونکہ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا کے معنی بالاتفاق لَمْ يَرَاهَا کے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مذہب اول ہی حق ہے اس صورت میں وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ کا جواب یہ ہوگا کہ وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ اور فَذَبَحُوهَا دونوں کے زمانے چونکہ مختلف ہیں اس بنا پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مذہب اول ہی راجح ہے۔ اس لئے حضرت عمر کے فرمان ماکدت اصلی العصر کا مطلب یہی ہوگا کہ میں غروبِ شمس تک عصر کی نماز نہ پڑھ سکا، بعد غروبِ شمس ہم سب نے پہلے عصر کی پھر مغرب کی نماز ادا کی۔ باب ماجاء فی الصلوٰۃ الوسطیٰ انها العصر: قرآن پاک کی آیت حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَوٰةِ الْوُسْطَىٰ میں صلوٰۃ وسطیٰ کون سی نماز کو کہا گیا ہے اس میں بہت سے اقوال ہیں۔ امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ وہ صلوٰۃ فجر ہے کیونکہ اس سے قبل دو نمازیں رات کی ہیں اور دو نمازیں دن کی ہیں، یہ درمیان میں ہے اس لئے یہ صلوٰۃ وسطیٰ ہے نیز یہ کہ حضرت عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر سے بھی یہی مروی ہے۔ امام مالک صاحب صلوٰۃِ وسطیٰ، صلوٰۃِ ظہر کو کہتے ہیں ان کی دلیل حضرت زید بن ثابت کی حدیث جو ابوداؤد پر ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظهر بالهاجرة ولم یکن یصلی صلوٰۃ اشد علی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منها فنزلت حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ

وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی ۔ ایک قول یہ ہے کہ عشاء کی نماز صلوٰۃ وسطیٰ ہے کیونکہ یہ دو رکعت والی اور تین رکعت والی نمازوں کے درمیان چار رکعت والی نماز ہے ۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ مغرب کی نماز ہے کیونکہ اس سے قبل دو نمازیں ظہر و عصر سرّی ہیں اور اس کے بعد عشاء اور فجر دو نمازیں جہری ہیں اور بھی بہت سے اقوال ہیں مگر امام ابوحنیفہ وامام احمد اور اکثر علمائے صحابہ اور جمہور تابعین کا مذہب یہ ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ عصر ہے ۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ بخاری صفحہ ۶۵ اور مسلم ص۲۲۶ کی صحیح اور مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یوم الخندق حبسونا عن صلوٰۃ الوسطیٰ حتیٰ غابت الشمس ملأ اللہ قبورھم وبیوتھم او اجوافھم نارًا ۔ اس حدیث میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ عصر ہی کو فرمایا ہے ۔ دوسری حدیث مسلم شریف ص۲۲۷ ج۱ میں ہے عن ابی یونس مولیٰ عائشۃ انہ قال امرتنی عائشۃ ان اکتب لھا مصحفًا وقالت اذا بلغت ھٰذہ الاٰیۃ فاذنی حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰاتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی قال فلما بلغتھا اٰذنتھا فاملت علیّ حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰاتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی وصلوٰۃ العصر وَقُوْمُوْا لِلّٰہِ قَانِتِیْنَ قالت عائشۃ سمعتھا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ چونکہ مسلم شریف ص۲۲۷ ج۱ پر حضرت براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی کے بعد وصلوٰۃ العصر کے الفاظ بھی قرآن پاک میں نازل ہوئے تھے جو بعد میں منسوخ ہوگئے ۔ اب حضرت عائشہ کو ممکن ہے نسخ کی اطلاع نہ ہوئی ہو یا مقصد یہ ہو کہ وصلوٰۃ العصر صرف منسوخ التلاوۃ ہے منسوخ الحکم نہیں اس لئے بطور یادداشت لکھوا رہی ہوں ۔ چوتھی حدیث عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے جس کی امام ترمذی نے تصحیح بھی کی ہے ۔ پانچویں حدیث حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے یہ سب احناف کے دلائل ہیں جن سے واضح طور پر ثابت ہو رہا ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ عصر ہے ۔ ایک بات قابلِ توجہ یہ ہے کہ امام ترمذی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کی تو تصحیح کردی مگر حضرت سمرہ بن جندب کی روایت کی تصحیح نہیں کی ۔ اس کی وجہ یہ ہے جیسا کہ آگے امام ترمذی فرما رہے ہیں وسماع الحسن من سمرۃ صحیح کہ حضرت حسن بصری کے سماع میں سمرہ بن جندب سے اختلاف ہے بعض لوگ کہتے ہیں

سماع حسن من سمرہ مطلقاً ثابت نہیں۔ بعض کہتے ہیں صرف ایک حدیث عقیقہ میں سماع ثابت ہے بعض کہتے ہیں متعدد احادیث میں سماع ہے۔ امام ترمذی، امام بخاری ثبوتِ سماع کے قائل ہیں اس اختلاف فی السماع کی بنا پر امام ترمذی نے تصحیح سے گریز کیا۔ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے آٹھویں سال میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کی والدہ حضرت ام سلمہ کی باندی تھیں جب ان کی والدہ کسی کام میں مشغول ہوتیں اور یہ روتے تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان کو اپنا دودھ پلا دیتی تھیں، اسی دودھ کی برکت سے ان کو علم و روحانیت کے عظیم مراتب حاصل ہوئے۔ اہلِ تصوف کے نزدیک یہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خلیفہ ہیں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماع ثابت ہے مگر نواصب کے غلبہ کی وجہ سے بسا اوقات مرسلاً روایت کرتے تھے۔ (۹ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالسِّتُّوْنَ

باب ماجاء فی کراھیۃ الصلوٰۃ بعد العصر وبعد الفجر: اوقات مکروہہ پانچ ہیں جن میں سے تین ایسے ہیں کہ ان میں عند الاحناف کوئی نماز جائز نہیں یہ تین وقت عند الطلوع عند الغروب اور زوال کے ہیں باقی بعد الفجر اور بعد العصر نوافل مکروہ ہیں قضائے فوائت جائز ہے۔ سجدۂ تلاوت اور صلوٰۃِ جنازہ کا وجوب اگر ان اوقات سے قبل ہو چکا ہو تو ان اوقات میں ان کا پڑھنا بھی ناجائز ہے اور اگر انہی اوقات میں ان کا وجوب ہوا ہو تو جائز ہے۔ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک اوقات ثلاثہ کے اندر فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز ہیں۔ امام شافعی صاحب نوافلِ ذوات الاسباب کی بھی اجازت دیتے ہیں۔ ذوات الاسباب وہ ہیں جن کا سبب بندہ کے اختیار کے علاوہ شریعت کی طرف سے بھی کوئی مقرر کیا گیا ہو جیسے تحیۃ الوضو کا سبب وضو ہے۔ تحیۃ المسجد کا سبب دخول فی المسجد ہے۔ اسی طرح صلوٰۃِ کسوف وخسوف اور صلوٰۃِ شکر وغیرہ کہ ان کے اسباب پہلے منعقد ہو چکے ہوں اور حرم مکہ میں ہر قسم کے نوافل خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب عند الشوافع سب جائز ہیں۔ احناف کے نزدیک فجر اور عصر کے بعد مطلقاً نوافل مکروہ ہیں

خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب ہوں، حرم ہو یا غیر حرم حتیٰ کہ رکعتی الطواف سب مکروہ ہیں، امام ترمذی نے اسی کو اکثر فقہائے صحابہ اور تابعین کا مذہب بتایا ہے، لیکن اصحابِ ظواہر ان اوقات خمسہ مکروہہ میں مطلقاً ہر نماز کو جائز کہتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے عن جبیر بن مطعم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احداً طاف بھذا البیت وصلّٰی ایۃ ساعۃ شاء من لیل او نہار (ترمذی ص ۲۶ ج ۱) لیکن احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس حدیث میں اوقات ثلاثہ مکروہہ بوجہ ممانعت کے پہلے ہی سے مستثنیٰ ہیں۔ یہ حدیث اگر اباحت کے اندر ظاہر ہے تو ممانعت کی احادیث نص ہیں اور نص کو ظاہر پر بوقتِ تعارض ترجیح دی جاتی ہے۔ اس لئے ان اوقات میں نماز ناجائز اور مکروہ ہوگی۔ دوسرے یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس ارشاد عالی سے منشاء یہ ہے کہ بیت اللہ یعنی مسجد حرام کو ہر وقت بلا کسی روک ٹوک کے کھلا رکھو چنانچہ ہمیشہ آپ کے اس ارشاد کے مطابق مسجد حرام کو چوبیس گھنٹہ کھلا ہوا رکھتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ حلت وحرمت میں تعارض کے وقت حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ امام مالک صاحب بھی اس حدیث کی وجہ سے رکعتی الطواف کی اجازت دیتے ہیں مگر احناف فرماتے ہیں کہ بخاری شریف ص ۲۲ ج ۱ پر ہے باب من صلّٰی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد وصلّٰی عمر خارجاً من الحرم اس تعلیق کو بیہقی نے موصولاً ذکر کیا ہے ظاہر ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حرم سے باہر نکل کر رکعتی الطواف پڑھنا اسی بناء پر تھا کہ طواف، فجر کے بعد کیا تھا تو نوافل کی کراہت کی وجہ سے اس وقت رکعتی الطواف نہیں پڑھیں بلکہ حد حرم سے نکل کر بوقتِ اشراق پڑھیں نیز بخاری کے اسی صفحہ پر حضرت ام سلمہ کی حدیث ہے کہ فقال لہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقیمت الصلوٰۃ للصبح فطوفی علی بعیرک والناس یصلون ففعلت ذٰلک ولم تصل حتّٰی خرجت اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ رکعتی الطواف کراہت سے احتراز کی بناء پر حرم سے باہر پڑھیں۔ دوسرے یہ کہ ان رکعتوں کا حرم ہی میں پڑھنا ضروری نہیں۔ لاینبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متیٰ: اس حدیث میں لفظِ انا سے مراد اگر احد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ

اپنے آپ کو یونس بن متی سے بہتر کہے۔ آپ کے اس فرمان کی بظاہر وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک کے اندر حضرت یونس علیہ السلام کے متعلق ایک جگہ ارشاد ہے فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ۔ دوسری جگہ ہے وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ الآیہ۔ تیسری جگہ ارشاد ہوا إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ، ان الفاظ کو دیکھ کر ممکن ہے کوئی کج فہم یہ سمجھنے لگے کہ مجھ سے تو ان حرکات کا صدور نہیں ہوا اس لئے میں حضرت یونس سے بہتر ہوں، تو اس کا یہ سمجھنا اور یہ کہنا بالکل غلط اور کذب محض ہوگا کیونکہ یہ آیات مؤول ہیں اور ان میں جو حکم لگایا گیا ہے وہ ہیئت انتزاعیہ کی بنا پر ہے جیسا کہ علم بلاغت میں ذکر کیا گیا ہے کہ کبھی غیر منکر کو محض علامات انکار کی وجہ سے منکر کہہ دیا جاتا ہے جیسے جاء شقیق عارضاً رمحہ ۔۔ ان بنی عمك فیھم رماح ۔ اسی طرح یہاں بھی حضرت یونس علیہ السلام کی ہیئت سے غضب، اباق اور لَنْ نَقْدِرَ کا انتزاع کرکے انہی کے مطابق الفاظ کو بطور تنبیہ ذکر کر دیا گیا۔ اہل تصوف ان الفاظ کو محبت پر محمول فرماتے ہیں اور اگر حسنات الابرار سیئات المقربین کی نظر سے دیکھا جائے تو پھر کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ انا سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس مراد ہو، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ ان الفاظ کی وجہ سے حضرت یونس علیہ السلام کو حقیر سمجھ کر مجھ کو ان پر فضیلت مت دو۔ اس سے تفضیل بین الانبیاء کی نفی یا نہی مقصود نہیں۔ قال شعبۃ لم یسمع قتادۃ من ابی العالیۃ الا ثلاثۃ اشیاء حدیث عمران النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن الصلوٰۃ بعد العصر حتّٰی تغرب الشمس وبعد الصبح حتّٰی تطلع الشمس وحدیث ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا ینبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متّٰی وحدیث علی القضاۃ ثلٰثۃ ۔ امام ترمذی کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف تین حدیث سنی ہیں، لیکن ابوداؤد ج۲ ص۱۱۶ میں ہے قال شعبۃ انما سمع قتادۃ عن ابی العالیۃ اربعۃ احادیث حدیث یونس بن متّٰی وحدیث ابن عمر فی الصلوٰۃ وحدیث القضاۃ ثلٰثۃ وحدیث ابن عباس حدثنی

رجال مرضیون منھم عمر وارضاھم عندی عمر ابوداؤد نے چار حدیثوں میں قتادہ کا ابوالعالیہ سے سماع بنایا نیز یہ کہ القضاۃ ثلثۃ کو حضرت علی کی طرف منسوب نہیں کیا۔ یہ حدیث ابوداؤد ص ۵۰۳ ج۲ پر ذکر کی گئی ہے القضاۃ ثلثۃ واحد فی الجنۃ واثنان فی النار فاما الذی فی الجنۃ فرجل عرف الحق فقضی بہ ورجل عرف الحق فجار فی الحکم فھو فی النار ورجل قضی للناس علی جھل فھو فی النار۔ اس حدیث کی سند میں نہ تو حضرت علی کا ذکر ہے اور نہ قتادہ عن ابی العالیہ کا ذکر ہے۔ ہوسکتا ہے کہ امام ترمذی کے علم میں اس حدیث کی کوئی ایسی سند ہو جس میں ان دونوں باتوں کا ذکر ہو۔ علاوہ ازیں ایک حدیث عن قتادۃ عن ابی العالیۃ عن ابن عباس ترمذی ص ۱۸۱ ج۲ پر ہے اس کو امام ترمذی نے حسن صحیح کہا ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو بھی قتادہ کے سماع من ابی العالیہ پر محمول کیا ورنہ تو چونکہ قتادہ مدلس ہیں اور بصیغۂ عن روایت کرتے ہیں اور مدلس کا معنعن اتصال پر محمول نہیں کیا جاتا بایں ہمہ امام ترمذی کا اس کو حسن صحیح کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس حدیث کو قتادہ نے فی الواقع ابوالعالیہ سے سُنا ہے۔ دوسری حدیث مسلم شریف ص ۹۴ ج۱ میں دو طُرق سے مروی ہے جن میں ایک کے اندر ہے شعبۃ عن قتادۃ قال سمعت ابا العالیۃ ہے اس سے معلوم ہوا کہ شعبہ کا سماع قتادہ کے سماع عن ابی العالیہ کو صرف تین یا چار حدیثوں میں منحصر کر دینا محض ظنی اور تقریبی ہے ورنہ تو چھ حدیثوں میں سماع ثابت ہے۔ (۱۰ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ التَّاسِعُ وَالسِّتُّونَ

باب ماجاء فی الصلوٰۃ بعد العصر: اس سے پہلا باب حنفیہ کے مذہب کے موافق تھا یہ باب شافعیہ کے مذہب کے موافق ہے، مگر اس باب کی حدیث سے شوافع کے استدلال کا دارومدار دو باتوں پر ہے ایک یہ کہ رکعتین بعد العصر پر آپ کی مواظبت اور دوام ثابت ہو جائے۔ دوسرے یہ کہ یہ حکم آپ ہی کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ اس کا جواز پوری اُمت کے لئے ہو، ان دو باتوں کے ثبوت کے بعد شوافع کا مقصد پورا ہوسکتا ہے ورنہ نہیں۔ اب حضرات

شوافع اس مسئلہ میں حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایات سے استدلال کرسکتے ہیں۔ چنانچہ بخاری شریف ص ۸۳ ج ۱ اور مسلم شریف ص ۲۷۷ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ قالت رکعتان لم یکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدعھما سرا ولا علانیۃ رکعتان قبل صلوٰۃ الصبح و رکعتان بعد العصر۔ صحیحین کی دوسری روایت ہے قالت (عائشۃ) ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یاتینی فی یوم بعد العصر الا صلی رکعتین۔ تیسری روایت حضرت عائشہ کی بخاری میں ہے ما ترک النبی صلی اللہ علیہ وسلم السجدتین بعد العصر عندی قط۔ چوتھی روایت مسلم شریف میں ہے انہ سأل عائشۃ عن السجدتین اللتین کان صلی اللہ علیہ وسلم یصلیھما بعد العصر فقالت کان یصلیھما قبل العصر ثم انہ شغل عنھما او نسیھما فصلاھما بعد العصر ثم اثبتھما وکان اذا صلی صلوٰۃ اثبتھا قال یحیٰی بن ایوب قال اسمٰعیل یعنی داوم علیھا پانچویں روایت بخاری میں ہے والذی ذھب بہ ما ترکھما حتیٰ لقی اللہ وما لقی اللہ حتیٰ ثقل عن الصلوٰۃ وکان یصلی کثیرا من صلوٰتہ قاعدا تعنی الرکعتین بعد العصر وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلیھما ولا یصلیھما فی المسجد مخافۃ ان یثقل علیٰ امتہ وکان یحب ما یخفف عنھم

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کو رکعتین بعد العصر کا علم تھا اور یہ رکعتین وہ ہیں جو آپ قبل العصر پڑھا کرتے تھے۔ اتفاق سے ایک مرتبہ آپ بھول گئے یا مشغولیت ہوگئی اور قبل العصر نہ پڑھ سکے تو بعد العصر پڑھیں ــــ چونکہ آپ کی طبیعت مبارکہ میں دوام تھا اس لئے آپ نے ان پر مداومت فرمائی۔ مگر آپ ان کو مسجد میں نہ پڑھتے تھے بلکہ گھر میں پڑھتے تھے تاکہ صحابہؓ آپ کو دیکھ کر نہ پڑھنے لگیں اور بعد میں ان کو ان کا پڑھنا گراں گذرے۔ آپ اپنی اُمت پر تخفیف چاہتے تھے۔ ساتھ ہی یہ معلوم ہوا کہ یہ آپ ہی کی ذات اقدس کے ساتھ خاص تھیں۔ اُمت پر آپ ان رکعتوں کو سنت قرار دینے کے حق میں نہ تھے۔ اب ان کے بالمقابل احناف کے دلائل ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) بخاری شریف ص ۸۲ میں ہے عن معاویۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال انکم لتصلون لقد صحبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فما رأیناہ یصلیھما ولقد نھی عنھما

یعنی الرکعتین بعد العصر (۲) مسلم شریف ص۲۷۶ پر ہے عن کریب مولی ابن عباس ان عبد اللہ بن عباس وعبد الرحمٰن بن ازھر والمسور بن مخرمۃ ارسلوہ الی عائشۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا اقرأ علیھا السّلام منا جمیعًا وسلھا عن الرکعتین بعد العصر وقل انا اخبرنا انک تصلینھا وقد بلغنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھٰی عنھا قال ابن عباس وکنت اصرف مع عمر بن الخطاب الناس عنھما قال کریب فدخلت علیھا وبلغتھا ما ارسلونی بہٖ فقالت سلْ ام سلمۃ فخرجت الیھم فاخبرتھم بقولھا فردونی الی ام سلمۃ بمثل ما ارسلونی بہٖ الی عائشۃ فقالت ام سلمۃ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینھٰی عنھما ثم رایتہٗ یصلیھما اما حین صلاھما فانہٗ صلی العصر ثم دخل وعندی نسوۃ من بنی حرام من الانصار فصلاھما فارسلت الیہ الجاریۃ فقلت قومی بجنبہ فقولی لہ تقول ام سلمۃ یا رسول اللہ انی اسمعک تنھٰی عن ھاتین الرکعتین واراک تصلیھما فان اشار بیدہٖ فاستاخری عنہٗ قالت ففعلت الجاریۃ فاشار بیدہٖ فاستاخرت عنہٗ فلما انصرف قال یا ابنۃ ابی امیۃ سألت عن الرکعتین بعد العصر انہٗ اتانی اناس من بنی عبد القیس بالاسلام من قومھم نشغلونی عن الرکعتین اللتین بعد الظھر فھما ھاتان ۔ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے مطلقاً ان رکعتین کی نہی ثابت ہو رہی ہے اور کریب کی روایت سے رکعتین کا پڑھنا ثابت ہے وہ بھی اس طرح کہ قبیلہ عبد القیس کے وفد کی وجہ سے مشغولیت کے سبب ظہر کے بعد کی دو رکعتیں چھوٹ گئی تھیں ان کو آپ نے بطور قضا پڑھا ۔ ساتھ ساتھ تنھٰی عن ھاتین الرکعتین سے ان کی نہی بھی ثابت ہو رہی ہے جس سے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کی تائید ہو رہی ہے نیز اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کو رکعتین بعد العصر کا علم نہیں تھا ۔ اسی وجہ سے حضرت ام سلمہ کی طرف اس کو محول فرما دیا جب کہ پہلی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو سب کچھ علم تھا حتیٰ کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں وھم عمر انما نھٰی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتحری طلوع الشمس وغروبھا

(مسلم شریف ص۲۷۶ ج۱) بہرحال اس سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایات میں اضطراب ثابت ہو رہا ہے (۳) تیسری حدیث ممانعت کی مسلم شریف ص۲۷۸ ج۱ پر ہے سألت انس بن مالکؓ عن التطوع بعد العصر فقال کان عمر یضرب الایدی علیٰ صلوٰۃ بعد العصر۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر نہایت شدّت کے ساتھ ممانعت فرماتے تھے (۴) چوتھی حدیث عبداللہ بن عباس کی حدیث باب ہے جس میں ہے ثم لم یعد لھما امام ترمذی نے لم یعد لھما کی وجہ سے اس حدیث کو اصح کہا ہے۔ بہرحال ان تمام روایات سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں (۱) آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان کی ممانعت (۲) دوام (۳) عدمِ دوام (۴) صحابہ کا شدّت سے ان کو منع کرنا (۵) اتفاقی طور پر آپ نے بطور قضا پڑھیں اس کے بعد آپ نے کبھی نہیں پڑھیں (۶) ان کا پڑھنا آپ کی خصوصیت تھی (۷) رکعتین کے ثبوت کی روایات نہی عن الصلوٰۃ بعد العصر کی روایات کے معارض ہیں (۸) حضرت عائشہ کی روایات جن سے دوام ثابت ہوتا ہے ان میں اضطراب ہے۔ اب ظاہر ہے کہ یہ تمام باتیں آپس میں متعارض اور متضاد ہیں جن کی وجہ سے احناف ان رکعتین کی اباحت پر فتویٰ دینے کے حق میں نہیں ہیں نیز یہ کہ نہی کی روایات سب قولی ہیں اور اثبات کی روایات سب فعلی ہیں، فعل پر قول کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ محرم و مبیح میں محرم کو ترجیح ہوا کرتی ہے۔ اس بنا پر رکعتین بعد العصر کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کیا جا سکتا ہے نہ کہ اُمت کے لئے جیسا کہ ابو داؤد ص۱۸۲ میں ہے عن ذکوان مولیٰ عائشۃ انھا حدثتہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد العصر وینھیٰ عنھا ویواصل وینھیٰ عن الوصال۔ اس روایت سے آپ کی خصوصیت اور اُمت کے لئے ممانعت صاف طور پر ثابت ہو رہی ہے۔ باب ماجاء فی الصلوٰۃ قبل المغرب: قبل المغرب دو رکعت نفل پڑھنے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ خلافِ اولیٰ کہتے ہیں اور یہی مذہب خلفائے اربعہ اور اکثر صحابہ کا ہے۔ امام شافعی صاحب کا مشہور مذہب بھی یہی ہے، مگر محققینِ شوافع اور امام احمد و اسحاق رکعتین قبل المغرب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا مستدل حسبِ ذیل روایات ہیں۔ مسلم شریف ص۲۷۸ میں ہے کنا نصلی علیٰ عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین

بعد غروب الشمس قبل صلوٰۃ المغرب فقلت لہٗ اکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلاھا قال کان یرانا نصلیھما فلم یأمرنا ولم ینھنا۔ دوسری روایت میں ہے عن انس بن مالک قال کنا بالمدینۃ فاذا اذن المؤذن لصلوٰۃ المغرب ابتدروا السواری فرکعوا رکعتین تیسری روایت میں ہے بین کل اذانین صلوٰۃ قالھا ثلاثاً قال فی الثالثۃ لمن شاء اور بخاری شریف ص۱۵۷ج۱ میں ہے صلوا قبل صلوٰۃ المغرب قال فی الثالثۃ لمن شاء کراھیۃ ان یتخذھا الناس سنۃ۔ بخاری شریف کی دوسری روایت میں عقبہ بن عامر فرماتے ہیں انا کنا نفعلہ علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلت فما یمنعک الآن قال الشغل ان روایات سے شوافع اور حنابلہ رکعتین قبل المغرب پر استدلال کرتے ہیں۔ پہلی اور دوسری روایت کا مطلب تو واضح ہے ان سے نہ استحباب مفہوم ہوتا ہے اور نہ وجوب صرف اباحت مفہوم ہوتی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نہ ان کا حکم دیتے تھے اور نہ ان کے پڑھنے سے منع فرماتے تھے البتہ مسلم شریف کی تیسری روایت بین کل اذانین صلوٰۃ قالھا ثلاثا قال فی الثالثۃ لمن شاء سے بلاشبہ تاکید مفہوم ہوتی ہے۔ اذانین سے مراد اذان واقامت ہے یعنی ہر نماز کے وقت اذان واقامت کے درمیان نماز پڑھی جائے۔ تیسری مرتبہ میں آپؐ نے وجوب یا سنت کے خطرے سے لمن شاء فرمادیا۔ اس پر احناف نے یہ جواب دیا کہ مغرب کی نماز اس حکم سے مستثنیٰ ہے کیونکہ دارقطنی ص۹۸ کی روایت میں ملخلا اذان المغرب کے لفظ موجود ہیں۔ مگر چونکہ بخاری کی روایت میں صلوا قبل صلوٰۃ المغرب قال فی الثالثۃ لمن شاء کراھیۃ ان یتخذھا الناس سنۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب بھی اس حکم سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ دارقطنی کی روایت کو ضعیف بھی کہا گیا ہے اور اگر اس میں ضعف نہ ہوتا تب بھی بخاری کی روایت بہرحال راجح ہے۔
احناف جواباً کہتے ہیں کہ (۱) ابوداؤد شریف ص۱۸۲ میں ہے سئل ابن عمر عن الرکعتین قبل المغرب فقال مارأیت احداً علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیھما اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ان رکعتوں کا رواج نہیں تھا۔ (۲) ابراہیم نخعی مرسلاً روایت کرتے ہیں ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

وابا بکر و عمر لم یکونوا یصلیھما۔ اب جب کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین نہیں پڑھتے تھے تو پھر یقین کرنا پڑے گا کہ جو روایات حنابلہ اور شافعیہ پیش کرتے ہیں وہ منسوخ ہیں (۳) باقی رہی عقبہ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت تو وہ نسائی شریف صـ۹۷ پر اس طرح مفصل ذکر کی گئی ہے عن یزید بن حبیب ان ابا الخیر حدثہ ان ابا تمیم الجیشانی قام لیرکع رکعتین قبل المغرب فقلت لعقبۃ بن عامر انظر الی ھذا ای صلوۃ یصلی فالتفت الیہ فراٰہ فقال ھذہ صلوۃ کنا نصلیھا علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس روایت میں ابو تمیم جیشانی کو رکعتین قبل المغرب پڑھتے ہوئے دیکھ کر ابوالخیر کا ازراہِ تعجب عقبہ بن عامر سے انظر الی ھذا ای صلوۃ یصلی کہہ کر سوال کرنا اس بات کی صاف دلیل ہے کہ ان رکعتوں کا رواج آپؐ کے زمانہ میں ہی متروک ہو چکا تھا ورنہ تو تعجب کرنے کی کیا ضرورت تھی (۴) حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہی حدیث مفصل ابو داؤد صـ۶۱ میں اس طرح آئی ہے عن مرثد بن عبد اللہ قال لما قدم علینا ابو ایوب غازیاً وعقبۃ بن عامر یومئذٍ علی مصر فاخر المغرب فقام الیہ ابو ایوب فقال ما ھذہ الصلوۃ یا عقبۃ قال شغلنا قال اما سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا یزال امتی بخیر او قال علی الفطرۃ مالم یؤخروا المغرب الی ان تشتبک النجوم۔ اس حدیث سے تاخیر مغرب کی کراہت ثابت ہو رہی ہے۔ رکعتین قبل المغرب یقیناً تاخیر مغرب کو مستلزم ہے کیونکہ تمام نمازیوں اور امام کا یک وقت رکعتین کو ختم کرنا ناممکن ہے۔ اب اگر امام پہلے فارغ ہو گیا اور اس نے فوراً فرض شروع کر دیئے تو بہت سے لوگوں کی تکبیر اُولیٰ فوت ہو جائے گی اور اگر انتظار کرتا ہے تو قلبِ موضوع لازم آتا ہے یعنی امام مقتدیوں کا مقتدی بن جائے گا نیز یہ کہ مزید تاخیر مغرب ہو گی۔ اسی سے معلوم ہو گیا کہ امام نووی کا یہ فرمانا کہ رکعتین میں بہت ہی مختصر وقت صرف ہوتا ہے جس سے تاخیر مغرب لازم نہ آئے گی درست نہیں۔ اسی طرح حضرات شوافع کا ان رکعتین پر اصرار کرنا احتیاط کے بھی خلاف ہے کیونکہ امام شافعی صاحب کا ایک قول مغرب کے وقت کے بارے میں عدمِ توسیع کا ہے یعنی مغرب کا وقت صرف اتنا ہوتا ہے کہ اذان واقامت اور وضو کے

بعد صرف تین رکعت پڑھی جاسکیں اس کے بعد قضا ہو گی۔ اس قول کی بنا پر اگر رکعتین قبل المغرب پڑھی جائیں گی تو فرضِ مغرب کی آخری دو رکعتیں قضا ہو جائیں گی۔ اگرچہ یہ قول مفتیٰ بہٖ نہیں تاہم اس قول کے پیشِ نظر رکعتین کا پڑھنا خلافِ احتیاط ضرور ہے۔ بہرحال ان وجوہات کی بنا پر احناف رکعتین قبل المغرب کو مکروہِ تنزیہی اور خلافِ اولیٰ کہتے ہیں۔ (۱۱ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ السَّبْعُوْن

باب ماجاء فیمن ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس: اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا مذہب تو یہ ہے کہ اگر فجر یا عصر کی نماز کے درمیان طلوع وغروب ہو جائے تو اس حدیث کو اوقاتِ منہیہ کی احادیث کا مخصص مان کر دونوں میں سے کسی بھی نماز کے فساد کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ امام طحاوی ان کے برعکس دونوں نمازوں کو فاسد کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ اور امام ابو یوسف کا راجح قول یہ ہے کہ صرف عصر یومہ جائز ہے اس کے علاوہ باقی تمام نمازوں کو فاسد قرار دیتے ہیں   ائمہ ثلاثہ اور امام طحاوی کا مذہب تو واضح ہے باقی امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ چونکہ فجر اور عصر میں فرق کرتے ہیں اس لئے وجہ[1] فرق کا مدلل طور پر

---

[1] بعض حضرات نے احناف کے لئے اس حدیث کو ایک معمہ اور عقدۂ لاینحل بنا کر پیش کیا ہے اور پھر بہت سے اشکالات اور اعتراضات کر کے احناف کو لاجواب کرنے کی کوشش کی ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ احناف کا اس مسئلہ کے اندر جو مسلک ہے وہ بالکل صحیح ہے اس لئے مناسب ہے کہ ان تمام اعتراضات کے جواب دیئے جائیں کیونکہ اگر اسی طرح تفردات کا سلسلہ چل پڑا اور مذہب احناف پر اعتراضات کو معیارِ تحقیق بنا لیا گیا تو فتنۂ عدمِ تقلید کے دروازے مزید کھل جائیں گے اس بنا پر ان اعتراضات کے جوابات کو ضروری سمجھا گیا۔ اس سلسلہ میں پہلی گذارش یہ ہے کہ قبل اس کے کہ احناف کے مذہب کی کمزوریوں کو ظاہر کیا جائے دیگر مذاہب کا تجزیہ ضرور کر لیا جائے کہ وہ حضرات کیا کہتے ہیں اور ان کے دلائل کیا ہیں اب جیسا کہ درس کی تقریر میں حضرت مدنی نور اللہ مرقدہٗ نے ارشاد فرمایا کہ یہ حدیث بالاتفاق سب کے نزدیک محمول عن الظاہر اور مؤول ہے اور جو تاویل امام طحاوی نے کی ہے وہی تاویل امام نووی نے کی ہے امام ترمذی بھی بطور تاویل معذورین یعنی ناسی اور مستیقظ من النوم تک اس

بیان کرنا ضروری ہے ۔ اس سلسلہ میں احناف کا کہنا یہ ہے کہ حدیث کے ظاہری معنیٰ تو یہ ہیں کہ جس شخص نے فجر یا عصر کی ایک رکعت کو پالیا تو اس نے پوری نماز کو پالیا یعنی مزید باقی رکعات پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن یہ معنیٰ بالاتفاق متروک ہیں کوئی بھی اس کا قائل نہیں ۔ اس بنا پر یہ حدیث متروک الظاہر اور مؤول قرار دی جائے گی جس کو خود امام ترمذی نے بھی تسلیم کرلیا اسی بنا پر و معنی هٰذا الحدیث سے حدیث

حدیث کو محدود کر رہے ہیں اب جب کہ سب کے نزدیک مؤول ہوئی تو احناف کی یا امام طحاوی کی تاویل کو نشانہ بنانے سے قبل امام نووی اور امام ترمذی کی تاویلات پر غور و خوض کرنا ضروری ہے ۔ چنانچہ ان حضرات کی تاویل پر غور کیا جائے تو مطلب یہ نکلتا ہے کہ یہ حدیث صرف مستیقظ من النوم اور ناسی اور الصبی اذا بلغ الخ کے ساتھ مخصوص ہوگی یعنی اس حدیث کا حکم سب کے لئے عام نہیں کیونکہ اگر اس کا حکم سب کے لئے عام ہوتا تو تاویلات کی کوئی ضرورت ہی نہ ہوتی اس لئے لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا کہ مذکورہ بالا معذورین کے علاوہ دوسرے لوگوں کی نماز طلوع و غروب کے پیش آنے کی وجہ سے یقیناً باطل ہوگی اور یہی مذہب طلوع شمس کے اندر امام ابو حنیفہؒ کا ہے ۔ مگر آگے چل کر امام نووی علیہ الرحمہ اپنی ان تاویلات کے مفہوم کے برخلاف تحریر فرماتے ہیں هٰذا دلیل صریح فی ان من صلّٰی رکعۃ من الصبح او العصر ثم خرج الوقت قبل سلامہ لا تبطل صلوٰتہٗ بل یتمہا و ھی صحیحۃ و هٰذا مجمع علیہ فی العصر و اما فی الصبح فقال بہ مالک والشافعی واحمد والعلماء کافۃ الّا ابا حنیفۃ رضی اللہ عنہ فانہٗ قال تبطل صلوٰۃ الصبح بطلوع الشمس فیہا لانہٗ دخل وقت النہی عن الصلوٰۃ بخلاف غروب الشمس والحدیث حجۃ علیہ (ص۲۲۱ ج۱) اب سوال یہ ہے کہ امام نووی نے پہلے تو باتفاق جمہور اس حدیث کو محول عن الظاہر اور مؤول قرار دیا پھر تاویلات بھی ذکر کیں اس کے بعد فرما رہے ہیں هٰذا دلیل صریح الخ تو ایک حدیث کو بیک وقت مؤول اور صریح کہنا تناقض نہیں تو اور کیا ہے نیز یہ کہ اگر حدیث صریح ہے تو پھر معذورین بغیر کسی تاویل کے خود بخود اس میں داخل ہوں گے اس لئے بذریعۂ تاویل ان کو داخل کرنا تحصیل حاصل اور عبث ہوگا ۔ اب جہاں تک اعتراضات کا تعلق ہے تو پہلا اعتراض تو یہ کیا گیا کہ امام طحاوی کی توجیہ کالصبی اذا بلغ الخ ان روایات میں نہیں چل سکتی جن میں فلیتم صلوٰتہ یا فلیصل الیہا اخریٰ کی زیادتی وارد ہوئی ہے یا جیسے من ادرک من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع الشمس و رکعۃ بعد ما تطلع الشمس فقد ادرک الصبح الخ جواباً عرض ہے کہ چونکہ اس روایت کے الفاظ میں اختلاف فاحش ہے اگر من ادرک

کی تاویل کررہے ہیں۔ اسی طرح امام نووی بھی شرح مسلم میں فرماتے ہیں اجمع المسلمون علیٰ ان ھٰذا لیس علیٰ ظاھرہٖ وانہٗ لایکون بالرکعۃ مدرکا لکل الصلوٰۃ وتکفیہ وتحصل براءتہٗ من الصلوٰۃ بھٰذہ الرکعۃ بل ھو متاول وفیہ اضمار تقدیرہٗ فقد ادرک حکم الصلوٰۃ اووجوبھا اوفضلھا (ج ۲۲۱/۱۱۲) امام نوویؒ کی اس عبارت سے بھی معلوم ہوا کہ عندالجمہور یہ حدیث مؤول ہے۔ اس کے بعد امام

من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح الخ اصل الفاظ مان لئے جائیں تو فلیتم صلوتہٗ اور فلیصل الیھا اخریٰ وغیرہ کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا یعنی راوی نے فقد ادرک الصبح کو اپنے فہم کے مطابق فلیتم صلوٰتہٗ وغیرہ سے تعبیر کردیا۔ ثانیاً یہ کہ فلیتم صلوٰتہٗ سے مراد یہ ہو کہ قلت وقت کی بنا پر ایک رکعت کے وقت میں نہایت اختصار کے ساتھ پوری نماز پڑھ لی جائے جس طرح قلتِ طعام کے وقت طعام الواحد یکفی الاثنین ارشاد فرمایا گیا ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف علیہما الرحمہ کے واقعہ سے اس کی وضاحت ہورہی ہے کہ یہ دونوں حضرات ایک مرتبہ سفر میں تھے کہ صبح کے وقت دیر سے آنکھ کھلی حتیٰ کہ ضروریات سے فراغت کے بعد صرف ایک رکعت کا وقت باقی رہ گیا تھا۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ نے امام ابویوسف کو امام بنایا۔ امام ابویوسف صاحب نے واجبات کو ترک کرتے ہوئے صرف فرائض کی ادائیگی کے ساتھ نہایت اختصار سے دونوں رکعتیں طلوعِ شمس سے پہلے ہی مکمل کرلیں اس پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے خوش ہوکر فرمایا صار یعقوبنا فقیہاً (تقریر ترمذی حضرت شیخ الہند) اس نماز سے فرض کی ادائیگی تو وقت کے اندر ہوگئی مگر ترک واجبات کی وجہ سے نماز کا اعادہ واجب تھا اس لئے وقت صحیح میں دونوں حضرات نے بعد میں نماز کا اعادہ کرلیا۔ اس معنیٰ کے بالمقابل فلیتم صلوٰتہٗ کو طلوع شمس کے دوران نماز کو جاری رکھنے کے معنیٰ میں صریح کہنا کس طرح درست ہوسکتا ہے کیونکہ صریح کا مطلب تو یہ ہے کہ کسی اور معنیٰ کا اس میں احتمال ہی نہ ہو حالانکہ ہم نے جو معنیٰ بیان کئے ہیں حدیث کے الفاظ میں ان کی گنجائش بھی ہے اور امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف نے عملاً اس کو ثابت بھی کردیا اس لئے اس معنیٰ کو نظرانداز کرنا اور تاویل محض کہنا یقیناً غلط ہوگا۔ نیز یہ کہ حدیث میں کوئی ایسا لفظ موجود نہیں جو اس پر دلالت کرتا ہو کہ عند طلوع الشمس نماز کو جاری رکھا جائے۔ اس لئے اس کو صریح کہنا حقیقت کے بالکل خلاف ہوگا۔ اب عصر کی نماز کے متعلق یہ اعتراض کرنا کہ عصر کی نماز اگر کسی شخص نے وقت صحیح کامل کے آخری جزء میں شروع کی اور ایک رکعت پڑھنے کے بعد اصفرار شمس ہوگیا تو ادیٰ کما

نوویؒ نے حدیث کی تین تاویلیں ذکر فرمائی ہیں جن میں سے ایک تاویل وہی ہے جو احناف کرتے ہیں کہ آخری وقت میں مجنون کو افاقہ ہو جائے یا حائضہ طاہرہ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے تو ان سب پر نماز فرض ہو جائے گی۔ اس صورت میں لفظِ وجوب یا فرضیت کو مقدر مانا جائے گا ای فقد ادرک وجوب الصلوٰۃ او فرضیتھا۔ امام ترمذی کی تاویل یعنی مستیقظ من النوم اور ناسی عن الصلوٰۃ

وجب کے تحقق نہ ہونے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جانی چاہئے۔ یہ اعتراض اس لئے غلط ہے کہ فجر کی نماز کا وقتِ آخر کامل درجہ کا صحیح ہے اور طلوعِ شمس کا وقت کامل درجہ کا فاسد ہے اس لئے دونوں جزوں میں کمالِ تباین کی وجہ سے ادیٰ کما وجب کا تحقق کسی بھی درجہ میں نہ پایا جائے گا اس لئے نماز یقیناً فاسد ہوگی برخلاف عصر کے کہ اس کے وقت میں تغیر اور فساد تدریج و تشکیک کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے اس کے اجزاء کے درمیان کمال تباین نہ ہونے کی وجہ سے ادیٰ کما وجب کے تحقق پر کوئی زد نہ پڑے گی اس لئے نماز فاسد نہ ہوگی۔ دوسرا جواب علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت کی جانب سے عصر کے وقت میں غروبِ شمس تک کی وسعت اور گنجائش رکھنے کا مقتضیٰ یہی ہے کہ اگر کوئی شخص اس تمام وقت کو مشغول بالصلوٰۃ رکھنا چاہے تو رکھ سکتا ہے عمل بالعزیمۃ ہوگا اس لئے اس صورت میں نماز کے اندر رہتے ہوئے کراہت سے احتراز ناممکن ہوگا اس لئے لامحالہ کراہت معفوعنہ ہوگی برخلاف فجر کے کہ عند طلوع الشمس جو وقت ہے وہ فجر کا وقت ہے ہی نہیں اس لئے اس کو مشغول بالصلوٰۃ رکھنے کا کوئی سوال ہی نہیں اس بناء پر اگر کسی نے عصر کی نماز وقت کامل میں شروع کر کے وقتِ ناقص میں پوری کر لی تو اس کی نماز بلا کراہت ادا ہو جائے گی۔ بہرحال عصر کو فجر پر یا فجر کو عصر پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہوگا، جس کا کوئی اعتبار نہیں۔ تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اوقات منہیہ عن الصلوٰۃ کی احادیث میں چونکہ نہی کے الفاظ وارد ہوئے ہیں اور نہی عن الافعال الشرعیۃ منہی عنہ کی صحت کو مستلزم ہوتی ہے اس لئے ان اوقات میں منہی عنہ ہونے کے باوجود نماز صحیح ہو جائے گی جس طرح ایام نحر میں روزہ رکھنا منہی عنہ تو ہے اس کے باوجود بھی اگر کسی نے رکھ لیا تو ادا ہو جائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نذر غیر معین کا روزہ اگر کوئی شخص ایام نحر میں رکھ لے تو آپ کے قول کے بموجب نذر ادا ہو جانی چاہئے حالانکہ ادیٰ کما وجب کے تحقق نہ ہونے کی وجہ سے بالاتفاق نذر ادا نہ ہوگی۔ چوتھا اعتراض یہ کیا گیا کہ احادیث نہی عدم جوازِ صلوٰۃ اور حدیثِ باب صحتِ صلوٰۃ پر دال ہے اس لئے کوئی تعارض نہ ہوگا۔ جواباً عرض ہے کہ جب فلیتم صلوتہٗ اور فلیصل الیھا اُخریٰ کو احناف کی طرح روایت بالمعنی پر محمول نہ کریں گے بلکہ حدیث

مراد لینے کی صورت میں لفظ وقت مقدر مانا جائے گا۔ اب جب کہ یہ حدیث بالاتفاق مؤول ہے تو امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ سببِ وجوبِ صلوٰۃ چونکہ وقت ہے اور کُلِ وقت کو تو اس لئے سبب نہیں بنایا جا سکتا کہ کُل وقت گذر جانے کے بعد نماز کا قضا ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے لامحالہ جزء کو سبب بنایا جائے گا۔ اب بین الاجزاء ترجیح بلامرجح سے بچنے کے لئے وقت کے اس جزء کو جو متصل

رسول ؐ کے اصل الفاظ مانے جائیں گے تو پھر امر اور نہی میں کھلا ہوا تعارض ہو جائے گا کیونکہ ایک میں نہی ہے اور دوسرے میں امر ہے۔ اس لئے ہم تو محرم کو مبیح پر ترجیح دیتے ہیں کیونکہ اس کے عکس میں تکرار نسخ لازم آتا ہے اس لئے کہ تمام اشیاء میں اباحت اصل ہونے کی وجہ سے مقدم ہے اور تحریم مؤخر ہے تو تحریم کے بعد پھر اباحت تکرار نسخ کو مستلزم ہوگی جو حتی الامکان قابلِ احتراز چیز ہے۔ اب اگر آپ امر کو ترجیح دیتے ہیں تو آپ کا یہ فرمانا کہ ان اوقات میں نماز پڑھنا ناجائز تو ہے لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو ادا ہو جائے گی، اس بات کو مستلزم ہے کہ نعوذ باللہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناجائز فعل کا حکم دے رہے ہیں۔ اور یہ بالکل ناممکن ہے کیونکہ آپؐ کے امر کے بعد تو ناجائز کا جائز ہو جانا یقینی چیز ہے۔ بہرحال یہ اعتراض بھی بالکل غلط ہے پانچواں اعتراض یہ ہے کہ وجوبِ ادا اگرچہ عین ادائیگی کے وقت ہوتا ہے لیکن نفسِ وجوب بالاتفاق ابتدائے وقت میں ہو جاتا ہے لہٰذا نفسِ وجوب کے اعتبار سے نہ فجر کی نماز درست ہونی چاہیئے نہ عصر کی۔ یہ اعتراض بھی بالکل غلط ہے کیونکہ فقہ اور اصولِ فقہ کی تمام کتابوں میں مصرح ہے کہ ابتدائے وقت میں عدم ادائیگی کی صورت میں علی الترتیب اجزائے متاخرہ کی طرف سببیت منتقل ہوتی رہتی ہے حتیٰ کہ قضاء اور ادا اور سقوط و وجوب سب میں آخری جزء کا اعتبار ہوگا۔ چنانچہ مسافر اگر آخری جزء میں مقیم ہو گیا یا مقیم آخری جزء میں مسافر ہو گیا تو اول الذکر چار کی اور ثانی الذکر دو کی قضا کرے گا اسی طرح اگر عورت نے نماز نہیں پڑھی اور آخری جزء میں وہ حائضہ ہو گئی تو نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر آخری جزء میں طاہرہ ہو گئی تو اس پر نماز فرض ہو جائے گی۔ چنانچہ ہدایہ ص۱۳۷ میں ہے والمعتبر فی ذٰلک اٰخر الوقت لانہ المعتبر فی السببیۃ عند عدم الاداء اس وجہ سے بصورتِ تاخیر عصر کی نماز کے آخری جزء ناقص کو سبب مان کر ادی کما وجب کے متحقق ہو جانے کی وجہ سے فسادِ صلوٰۃ کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ باقی احادیث نہی کو لَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَکُمْ کے معارض ماننا بھی درست نہیں اس لئے کہ یہاں بندے کی طرف سے ابطال نہیں بلکہ ادی کما وجب کے عدمِ تحقق کی وجہ سے شرعاً فساد اور بطلان خود ہی لازم آ رہا ہے۔ چھٹا اعتراض یہ ہے کہ حدیث کو اپنے ظاہر سے مؤول کرنا کسی نص یا دلیل شرعی کی وجہ سے ہو سکتا ہے اور تفریق بین العصر والفجر کے بارے میں حنفیہ

بالاداریعنی متصل بالتحریمہ ہوگا سبب بنایا جائے گا ـــــ اگر کسی نے بالکل اوّل وقت میں نماز پڑھ لی تو اس وقت کا جزر اوّل سبب بن جائے گا ورنہ پھر ترتیب وار تمام اجزار کی طرف سببیت منتقل ہوتی رہے گی۔ بالآخر جس وقت بھی نماز پڑھی جائے گی تو وقت کا وہی جزر جو متصل بالتحریمہ ہوگا سبب بن جائے گا ـــــ چونکہ فجر کا کُل کا کُل وقت کامل ہے اس لئے اگر کسی نے ایک رکعت وقت کے اندر

کے پاس کوئی نص صریح نہیں صرف قیاس ہے اور وہ بھی مضبوط نہیں۔ یہ اعتراض بھی بالکل غلط ہے کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ امام نووی نے بالاجماع اس حدیث کو مؤول قرار دیا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ائمۂ ثلاثہ کے پاس بھی نص صریح نہیں ہے تو ایسی حالت میں ہم سے نص صریح کا مطالبہ ناانصافی نہیں تو اور کیا ہے؟ باقی تفریق بین الفجر والعصر کی قیاسی دلیل جو اہلِ اصول نے بیان کی ہے وہ نہایت دقیق اور قابلِ قدر اور بظاہر ملہم من اللہ ہے۔ ہم چونکہ رات دن ان کتابوں کو پڑھتے پڑھاتے رہتے ہیں اس لئے کثرتِ ممارست کی وجہ سے ہم کو یہ دلیل پرانی اور کمزور نظر آنے لگی ہے۔ اسی طرح ضرب الاحادیث کا الزام بھی غلط ہے کیونکہ توضیحات، تشریحات اور تاویلات بیسیوں جگہ کی گئی ہیں ضرب الاحادیث بعضہا ببعض کا اعتراض تو اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ مجادلانہ انداز کے ساتھ توہین حدیث کی جائے۔ باقی اعتراضات کے جوابات الکوکب الدری کے حاشیہ میں، بذل المجہود اور اوجز المسالک میں ملاحظہ فرمالیں۔ اب جہاں تک اس نماز کا تعلق ہے تو اس کے اندر دو قول ہیں ایک یہ کہ نماز قطعاً باطل ہو جائے گی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ فرض باطل ہو جائے گا اور یہ نماز نفل ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ اوقات منہیہ عن الصلوٰۃ کی احادیث نہایت قوی اور صریح ہیں برخلاف اس حدیث کے کہ اوّلاً تو اس کے متن میں بے حد اختلاف ہے جس کی بنا پر یہ حدیث مضطرب ہے۔ ثانیاً یہ کہ بجائے خود یہ صریح بھی نہیں بلکہ بالاتفاق مؤول ہے۔ ائمۂ ثلاثہ اور احناف دونوں ہی کی طرف سے توجیہیں کی گئی ہیں۔ یہ توجیہات اور تاویلات خود اس پر دلالت کر رہی ہیں کہ فقد ادرک الصبح یا فلیتم صلاتہ اس معنی میں صریح نہیں ہیں کہ اگر ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو دوسری رکعت طلوع شمس کی حالت میں ادا کر لی جائے جیسا کہ بیان کیا جا چکا۔ ایسی صورت میں ایک مضطرب اور غیر صریح یعنی مؤول حدیث کو صریح اور صحیح احادیث کے معارض کس طرح کہا جا سکتا ہے ان وجوہات کی بنا پر تعارض کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے اب اس کے بعد یہ کہنا کہ احناف تاویلات باردہ کر رہے ہیں اس لئے ہم ائمۂ ثلاثہ کے مذہب کو اختیار کرتے ہیں یہ اس لئے غلط ہے کہ امام ترمذیؒ نے پہلے تو ائمۂ ثلاثہ کے مذہب کو اس طرح ذکر کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مطلقاً سب کی نماز طلوع و غروب کے وقت درست ہو جائے گی پھر اس کے بعد اس حدیث کو مؤول بالمعذورین

پڑھی اس کے بعد طلوعِ شمس سے وقت میں نقص آگیا تو ادیٰ کما وجب کے متحقق نہ ہونے کی وجہ سے فرض باطل ہو جائے گا برخلاف عصر کے کہ اصفرارِ شمس کے بعد وقت ناقص شروع ہو جاتا ہے اور جیسے جیسے غروب قریب ہوتا ہے ویسے ویسے بتدریج کراہت اور نقص میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اس لئے آخری جزء سب سے زیادہ ناقص ہوگا۔ اب اگر اس نے اس وقت میں نماز کو شروع کر دیا اور اثنائے صلوٰۃ میں غروبِ شمس ہو جانے کی وجہ سے اس میں نقص آگیا تو ابتداء و انتہاء دونوں کے ناقص ہونے کی وجہ سے ادیٰ کما وجب کا تحقق ہو جائے گا۔ اس لئے نماز باطل نہ ہوگی اگرچہ مکروہ ہوگی۔ علاوہ ازیں طلوع و غروب دونوں میں فرق بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ طلوع ایک آنی چیز ہے آفتاب کا ذرا سا کنارہ نکلتے ہی طلوع کا تحقق ہو جاتا ہے۔ برخلاف غروب کے کہ وہ ایک امر زمانی ہے کیونکہ اس کی ابتداء و انتہاء کے درمیان زمانہ پایا جاتا ہے سوال یہ ہے کہ اس زمانہ کے اندر اگر کسی نے عصر یوم کو شروع کر دیا تو یہ شروع یقیناً حالتِ غروب میں ہوگا۔ اس لئے غروبِ شمس کی وجہ سے ادیٰ کما وجب میں کسی طرح کا بھی فرق نہ آئے گا کیونکہ جب حالتِ غروب میں شروع کیا ہے تو غروب سے اس میں کسی قسم کے نقصان پیدا ہونے کا سوال ہی نہیں۔ اگر طلوع و غروب کا یہ دقیق فرق امام طحاویؒ اور امام نوویؒ کے پیشِ نظر ہوتا تو یقیناً یہ دونوں حضرات بھی امام ابو حنیفہ کی طرح فجر و عصر کے درمیان فرق کرتے۔ اب ایک اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ بخاری شریف صفحہ ۷۹ میں فلیتم صلوٰتہٗ کے الفاظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فجر کی نماز کا بھی عند طلوع الشمس اتمام ضروری ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے اور اس کے الفاظ میں بے حد اختلاف ہے مسلم شریف اور موطا امام مالک وغیرہ

کر دیا۔ اس صورت حال میں اگر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کو ترک کر کے امام شافعی صاحب کے مذہب کو اختیار کیا جائے تو پھر حسب ذیل چند باتوں کو ضرور پیشِ نظر رکھا جائے اولاً یہ کہ حدیث بالکل صریح ہو۔ ثانیاً یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب اور حدیث کے درمیان کوئی توافق ممکن نہ ہو۔ ثالثاً حدیث کا اضطراب دور کر کے اس کے ایک معنی اور ایک ہی قسم کے الفاظ متعین کر لئے جائیں تاکہ ان پر عمل ممکن ہو۔ آخر میں گذارش ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں کسی بزرگ کا تفرد ہے تو بکمال احترام اس کو انہی کی ذات تک محدود رکھا جائے اس کی اشاعت کرنا اور ان کا سہارا لے کر عام احناف کے خلاف روش اختیار کرنا نامناسب بات ہے الحمد للہ جو برکت اور نورانیت فقہ حنفی میں ہے وہ کسی بھی فقہ میں نظر نہیں آتی۔ فقط۔ سید مشہود حسن حسنی غفرلہٗ۔

سب کتابوں میں مختلف الفاظ کے ساتھ منقول ہے مگر فلیتم صلوٰتہٗ بجز بخاری کے اور کسی کتاب میں مروی نہیں اس لئے لامحالہ اس کو روایت بالمعنیٰ پر ہی محمول کیا جائے گا کہ کسی راوی نے اپنے فہم کے مطابق فقد ادرك الصلوٰة کو فلیتم صلوٰتہٗ سے تعبیر کر دیا۔ اس لئے احناف پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

(۱۲ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ الْوَاحِدُ وَالسَّبعُوْن

باب الجمع بین الصلوٰتین۔ جمع بین الصلوٰتین دو قسم پر ہے۔ ایک جمع حقیقی جس کا مطلب یہ ہے کہ دو نمازوں کو ایک نماز کے وقت میں جمع کر کے پڑھا جائے اس کی دو صورتیں ہیں ایک جمع تقدیم کہ عصر کو مقدم کر کے ظہر کے وقت میں پڑھا جائے۔ دوسری جمع تاخیر مثلاً مغرب کو مؤخر کر کے عشاء کے وقت میں پڑھا جائے، دوسری قسم جمع صوری ہے کہ ایک نماز کو مؤخر کر کے اس کے آخری وقت میں اور دوسری نماز کو اس کے اوّل وقت میں پڑھا جائے۔ اس صورت میں تاخیر و تقدیم کے ساتھ ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ادا ہو جائے گی اگرچہ صورۃً دونوں ساتھ ساتھ پڑھی جا رہی ہیں اس لئے یہ جمع صوری ہوگی نہ کہ جمع حقیقی۔ اب جمع حقیقی خواہ جمع تقدیم ہو یا جمع تاخیر باجماعِ امت بغیر عذر کے قطعاً ناجائز ہے باقی عرفات میں جمع تقدیم اور مزدلفہ میں جمع تاخیر چونکہ تواتر قطعی سے ثابت ہے جو بالاتفاق مستثنیٰ ہے۔ اب جمع حقیقی بعذر میں اختلاف ہے۔ امام شافعی، احمد و اسحاق سفر کی حالت میں جمع بین الصلوٰتین کو جائز کہتے ہیں، امام مالک کا ایک قول یہی ہے۔ مشہور قول یہ ہے کہ جد سیر کی حالت میں جمع کرنا جائز ہے لیکن اگر مسافر نے اثنائے سفر میں کہیں قیام کر لیا تو پھر جمع بین الصلوٰتین جائز نہ ہوگا۔ امام مالک اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ مسافر کا مقصد اگر جلد از جلد مسافت کو طے کرنا ہے تو جمع جائز ہے ورنہ نہیں۔ امام مالک کا ایک قول یہ بھی ہے کہ جمع بین الصلوٰتین مکروہ ہے۔ اب جہاں تک عذر کا تعلق ہے تو امام احمد و اسحاق کے نزدیک سفر، مطر، مرض تینوں چیزیں عذر ہیں۔ امام شافعی صاحب مرض کو عذر نہیں مانتے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کسی بھی عذر کی وجہ سے جمع بین الصلوٰتین کی اجازت نہیں دیتے۔ عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ بہت سے صحابہ کا

یہی مذہب ہے۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کے دلائل حسبِ ذیل ہیں (۱) آیت کریمہ اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا یعنی مومنین پر نماز اپنے اوقات مقررہ میں فرض کی گئی ہے[1]۔ توقیت کا مطلب یہی ہے کہ نہ قبل الوقت ہو اور نہ بعد الوقت۔ اب چونکہ جمع تقدیم میں نماز کا قبل الوقت اور جمع تاخیر میں بعد الوقت ہونا لازم آتا ہے۔ اس لئے جمع بین الصلوٰتین حقیقی کا عدمِ جواز بالکل واضح ہوجاتا ہے (۲) احناف کی دوسری دلیل حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی ہے۔ اس آیت کے اندر نمازوں کی محافظت کی تاکید کی گئی ہے ظاہر ہے کہ محافظت کے اندر سب سے زیادہ اہم وقت کی پابندی اور اس کی محافظت ہے (۳) تیسری دلیل فَوَیْلٌ لِّلْمُصَلِّیْنَ الَّذِیْنَ ھُمْ عَنْ صَلٰوتِھِمْ سَاھُوْنَ الآیہ ہے اس آیت کے اندر نمازوں سے تغافل پر جس میں تغافل عن الاوقات پر سب سے زیادہ وعید ذکر کی گئی ہے جس کی تفسیر اور تشریح ابوداؤد شریف صـ۶۲ـ اور مسلم شریف صـ۲۳۰ـ ج۱ اور ترمذی شریف صـ۲۴ـ پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ہوتی ہے قال لی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یا اباذر کیف انت اذا کانت علیك امراء یمیتون الصلوٰۃ او قال یؤخرون الصلوٰۃ قلت یا رسول اللہ فما تأمرنی قال صلّ الصلوٰۃ لوقتھا فان ادرکتھا معھم فصلہ فانھا لك نافلۃ اس حدیث میں تاخیر عن الوقت کو اماتت کے ساتھ تعبیر کرنے سے وقت کی پابندی کی اہمیت مکمل طور پر واضح ہو رہی ہے (۴) چوتھی دلیل ابوداؤد شریف صـ۶۳ـ پر ابوقتادہ کی حدیث ہے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس فی النوم تفریط انما التفریط فی الیقظۃ ان تؤخر صلوٰۃ حتّٰی یدخل وقت اخریٰ اس حدیث کے اندر ایک نماز کو دوسری نماز کے وقت تک مؤخر کرنے کو تفریط سے تعبیر کیا گیا ہے جس سے جمع حقیقی کا عدمِ جواز ثابت

---

[1] علاوہ ازیں آیات سابقہ کے اندر تقصیر صلوٰۃ کے حکم کے بعد صلوٰۃ الخوف کے ذکر میں یہ نکتہ بھی ہوسکتا ہے کہ تقصیر صلوٰۃ کے حکم سے کہیں کسی کو یہ خیال نہ ہوجائے کہ ممکن ہے سفر کے اندر تقصیر کے ساتھ توقیت میں بھی شاید کچھ رعایت ہو اس کو خداوند قدوس نے دفع کردیا کہ تقصیر کے بعد توقیت میں کوئی رعایت نہیں ہوسکتی حتّٰی کہ میدانِ جہاد میں بھی ہر نماز کو بشکل صلوٰۃ الخوف اس کے مقررہ وقت پر پڑھنا پڑے گا اس لئے کہ اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا اس صورت میں یہ آیت صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت کی اور صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت جمع بین الصلوٰتین کے عدمِ جواز کی دلیل بن جائے گی کیونکہ جمع بین الصلوٰتین کی بنیاد عدمِ توقیت پر اور صلوٰۃ الخوف کی بنیاد لزومِ توقیت پر ہے۔ واللہ اعلم۔ (رشید محمود حسنی غفرلہٗ)

ہوتا ہے ⑤ پانچویں دلیل ترمذی شریف ص۲۳ اور بخاری شریف ص۷۶ میں ہے ان رجلا قال لابن مسعود ای العمل افضل قال سألت عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال الصلوٰۃ علیٰ مواقیتھا ۔ اس حدیث میں نمازوں کو ان کے اوقات میں پڑھنے کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے۔ جمع بین الصلوٰتین میں اس کا ترک لازم آرہا ہے ⑥ چھٹی دلیل بخاری شریف ص۲۲۸، مسلم شریف ص۴۱۷/۱ میں ہے عن عبد اللہ (بن مسعود) قال ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلّی صلوٰۃ لغیر میقاتھا الا صلاتین جمع بین المغرب والعشاء وصلی الفجر قبل میقاتھا اس حدیث سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع حقیقی بجز عرفات و مزدلفہ کے کہیں نہیں فرمایا ہے علاوہ ازیں تمام وہ احادیث جن میں اوقات کی پابندی کی شدت کے ساتھ تاکید ہے وہ سب ہماری ہی دلیلیں ہیں ـــــ جمع بین الصلوٰتین کے قائلین کی دلیل اسی باب کی حدیث ہے جو عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظھر والعصر وبین المغرب والعشاء بالمدینۃ من غیر خوف ولا مطر قال فقیل لابن عباس ما اراد بذلک قال اراد ان لا تحرج امتہ ۔ مگر اس روایت کے متعلق امام ترمذیؒ کتاب العلل ترمذی ص۲۳۵ میں ارشاد فرماتے ہیں جمیع ما فی ھٰذا الکتاب من الحدیث ھو معمول بہ وبہ اخذ بعض اھل العلم ما خلا حدیثین حدیث ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین الظھر والعصر بالمدینۃ والمغرب والعشاء من غیر خوف ولا سفر ولا مطر وحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال اذا شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد ... فی الرابعۃ فاقتلوہ ۔ اب بقول امام ترمذی جب یہ حدیث کسی کے نزدیک معمول بہ نہیں تو اس سے جمع بین الصلوٰتین کے جواز پر استدلال کرنا کیونکر درست ہوگا۔ (۱۳ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ الثَّانِی وَالسَّبعُونَ

لیکن چونکہ حدیث صحیح ہے اس لئے ترک کرنے کے بجائے اس کی تاویلیں کی گئی ہیں۔ چنانچہ امام بخاری نے صحیح بخاری ص۷۸ میں باب تاخیر الظھر الی العصر کا ترجمہ قائم کرکے مطلب بتادیا کہ ظہر کو ظہر

کے آخری وقت میں اور عصر کو اول وقت میں آپ نے پڑھا جس سے جمع صوری کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ امام نسائی نے نسائی شریف ص۹۸ ج۱ میں الوقت الذی یجمع فیه المقیم ترجمہ قائم کر کے اس حدیث کو اس طرح ذکر کیا عن ابن عباس قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیه وسلم بالمدینة ثمانیاً جمیعاً وسبعاً جمیعاً اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء اس روایت سے صاف ظاہر ہو گیا کہ یہ جمع صوری تھی نہ کہ جمع حقیقی اسی طرح مسلم شریف ص۲۴۶ میں اسی حدیث کے آخر میں ہے قلت یا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذالك تو یہ بھی جمع صوری ہوئی اور عند العذر جمع صوری کا جواز مستحاضہ کی حدیث ابوداؤد ص۴۱ میں عن عائشة قالت استحیضت امرأة علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فامرت ان تعجل العصر وتؤخر الظهر وتغتسل لهما غسلاً وان تؤخر المغرب وتعجل العشاء وتغتسل لهما غسلاً اس حدیث سے عند العذر جمع صوری کا جواز ثابت ہو رہا ہے اس لئے عبد اللہ بن عباس کی اس حدیث میں جمع صوری ہی مراد لینا مناسب ہے۔ دوسرے یہ کہ سفر کا عذر تو بالمدینہ کے لفظ سے اور خوف و مطر کا عذر من غیر خوف ولا مطر سے ختم ہو جاتا ہے باقی غیم کا عذر صرف ظہر اور عصر میں تو ممکن ہے مگر مغرب اور عشاء میں نہیں ہو سکتا۔ امام نووی نے شافعی المذہب ہونے کے باوجود اپنے امام کے مذہب کے خلاف عذر مرض کو ترجیح دی ہے مگر یہ عذر صرف امام کو ہو سکتا ہے لیکن جو مقتدی تندرست ہیں ان کے لئے یہ عذر نہیں ہو سکتا۔ دوسرے یہ کہ سوال کرنے پر عبد اللہ بن عباس کا عذر مرض کو بیان نہ کرنا اور ان لا یحرج امته فرمانا اس عذر کی نفی پر دلالت کر رہا ہے۔ اب لامحالہ اس حدیث کو جمع صوری پر ہی محمول کیا جائے گا ورنہ تو حدیث کو متروک العمل ماننا پڑے گا جو خلافِ اجماع ہے۔ البتہ شاربِ خمر کو چوتھی بار شراب پینے پر قتل کر دینے کی حدیث بوجہ منسوخ ہونے کے بالاجماع متروک العمل ہے۔ دوسری دلیل قائلین جمع کی ابوداؤد ص۱۷۲ پر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیه وسلم کان فی غزوة تبوك اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظهر حتی یجمعها الی العصر فیصلیهما جمیعاً واذا ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظهر والعصر جمیعاً ثم سار

وکان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتٰی یصلیھا مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلاھا مع المغرب اس حدیث سے جمع بین الصلوٰتین کے ساتھ جمع تقدیم کا بھی ثبوت ہو رہا ہے مگر یہ حدیث انتہائی کمزور درجہ کی ہے۔ خود ابوداؤد نے فرمایا ولم یرو ھٰذا الحدیث الا قتیبۃ وحدہٗ امام ترمذی نے بھی ترمذی شریف صـــ۲ــ پر تفرد بہ قتیبۃ لا نعرف احدًا رواہ عن اللیث غیرہٗ کہہ کر حدیث کے ضعف کو بتلایا اس کے بعد فرمایا والمعروف عند اھل العلم حدیث معاذ من حدیث ابی الزبیر عن ابی الطفیل عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع فی غزوۃ تبوک بین الظھر والعصر وبین المغرب والعشاء یہ حدیث انہی الفاظ کے ساتھ مسلم شریف صـــ۲۴۶ــ پر بھی ہے اس کے اندر جمع حقیقی یا جمع تقدیم کا کوئی ذکر نہیں اس لئے اس کو بھی جمع صوری پر بآسانی محمول کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ان مؤذن ابن عمر قال الصلوٰۃ قال سر سر حتٰی اذا کان قبل غیوب الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتٰی غاب الشفق فصلی العشاء اس حدیث میں ثم انتظر اور بخاری شریف صـــ۱۴۹ــ میں ثم قلما یلبث کے الفاظ جمع صوری کی صاف طور پر تصریح کر رہے ہیں اس لئے اس حدیث کے جن طرق میں یہ الفاظ نہیں ہیں ان کو انہی الفاظ پر محمول کیا جائے گا۔ تیسری دلیل ان حضرات کی حضرت انس کی روایت ہے جو مسلم شریف صـــ۲۴۵ــ پر ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا عجل علیہ السفر یؤخر الظھر الی اول وقت العصر فیجمع بینھما ویؤخر المغرب حتٰی یجمع بینھا وبین العشاء حین یغیب الشفق مگر اس میں بھی جمع حقیقی کی کوئی تصریح نہیں بلکہ مسلم شریف صـــ۲۴۵ــ اور ابوداؤد شریف صـــ۱۷۲ــ میں صاف ہے کہ فان زاغت الشمس قبل ان یرتحل صلی الظھر ثم رکب اس سے معلوم ہوا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف ظہر کی نماز پڑھ کر سوار ہو جاتے تھے عصر کو مقدم نہ فرماتے تھے۔ بہرحال جمع بین الصلوٰتین کی تمام روایات میں جمع صوری مراد لینے کی گنجائش ہے ایسی صورت میں پابندی اوقات پر دلالت کرنے والی آیات قرآنیہ واحادیث نبویہ کے برخلاف ان محتمل التاویل احادیث سے جمع بین الصلوٰتین کے جواز کو ثابت کرنا کس طرح درست ہو سکتا ہے۔ باب ماجاء فی بدء الاذان: اذان کے معنی لغۃً اعلام یعنی اطلاع دینا ہے اور

اصطلاحِ شریعت میں الاعلام بدخول وقت الصلوٰۃ بذکر مخصوص۔ اذان باجماع اُمت صرف پنجوقتہ نمازوں کے لئے مشروع ہے۔ عیدین، کسوف، جنازہ، استسقاء وغیرہ نمازوں کے لئے جائز نہیں۔ صحیح یہ ہے کہ اذان کی مشروعیت سا ھ میں ہوئی۔ مشرکینِ مکہ کی رکاوٹوں کی وجہ سے قبل الہجرۃ مکہ معظمہ میں جماعت کا کوئی نظم قائم نہ ہوسکا تھا بعد الہجرۃ مدینہ منورہ میں جب منظم طریقہ پر جماعت ہونے لگی تو ایک وقت پر سب کو مسجد میں حاضر کرنے کے لئے اذان کی ضرورت پیش آئی چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارے میں صحابۂ کرام سے مشورہ کیا تو بعض نے بوق کا بعض نے ناقوس کا مشورہ دیا مگر آپ نے بوق کو ھو من امر الیھود اور ناقوس کو ھو من امر النصاریٰ کہہ کر رد فرمادیا۔ بالآخر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کے مطابق حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مدینہ کے تمام گلی کوچوں میں بھیج کر اعلان کرادیا جاتا تھا مگر اس میں بھی بہت دشواری پیش آئی اس لئے پھر دوبارہ مشورہ ہوا جس میں بادل ناخواستہ آپ کا رجحان ناقوس کی طرف ہوگیا مگر اسی روز رات کو حضرت عبداللہ بن زید بن عبدربہ جو ایک انصاری صحابی تھے اور اذان کے سلسلہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پریشانی کو دیکھ کر وہ بھی پریشان تھے، انھوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک شخص دو سبز چادروں کے لباس کو پہنے ہوئے ہے اور اس کے ہاتھ میں ایک ناقوس ہے، تو یہ فرماتے ہیں کہ میں نے اس شخص سے کہا کہ اے اللہ کے بندے کیا تم یہ ناقوس ہمارے ہاتھ فروخت کردو گے اس نے کہا تم اس کا کیا کروگے تو میں نے کہا کہ ہم لوگ اس کو نماز کی طرف لوگوں کو بلانے کے لئے بجایا کریں گے، تو اس نے کہا کہ کیا میں تم کو اس سے اچھی چیز نہ بتلاؤں۔ میں نے کہا کیوں نہیں ضرور بتلایئے۔ اس نے پھر اذان کے تمام کلمات ذکر کئے اور اذان دی کچھ توقف کے بعد پھر اقامت کہی۔ اب جب صبح کو میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس خواب کو ذکر کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ یہ سچا خواب ہے تم یہ کلمات حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سکھادو ان کی آواز چونکہ تم سے بلند ہے اس لئے وہ اذان دے دیا کریں گے۔ اس کے بعد فوراً ہی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ ایسا ہی خواب میں نے دیکھا ہے تو آپ نے فللّٰہ الحمد ارشاد فرمایا۔ یہاں ایک اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ کشف اور الہام یا خواب سوائے نبی کے اور کسی کا حجت شرعیہ نہیں ہے تو عبداللہ بن زید رضی اللہ

عنہ کے خواب سے اذان کا ثبوت کس طرح ہو سکتا ہے جواب یہ ہے کہ اذان کا ثبوت انہا لرویا حق فرماکر جب آپ نے تصدیق و تصویب فرمادی تو اس تصدیق سے اذان کا ثبوت ہوا نہ کہ صرف خواب سے اب رہا یہ سوال کہ خواب کے حق ہونے کا علم کیسے ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے لیلۃ الاسراء میں انہی الفاظ کے ساتھ ندا سنی مگر آپ نے اس کو فرشتوں کے لئے مخصوص سمجھا یا یہ کہ اس طرف آپ کی توجہ مبذول نہ ہوئی یا یہ کہ اسی وقت وحی آگئی کہ اذان کا یہی طریقہ ہونا چاہئے۔ یا یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کلماتِ اذان کے مضمون ہی سے سمجھ گئے کہ یہ طریقہ منجانب اللہ بتایا گیا ہے کیونکہ کلماتِ اذان توحید، رسالت، قیامت جو اصولِ دین ہیں ان پر مشتمل ہیں۔ اب حضرت بلال کو اذان دینے کا حکم یا تو اس لئے دیا گیا کہ ان کی آواز بلند تھی اور اذان میں بلند آواز ہی کی ضرورت ہے یا اس لئے کہ الصلوٰۃ جامعۃ کی ندا گلی کوچوں میں حضرت بلال ہی دیتے تھے اس لئے اذان کو بھی انہی کے سپرد کیا گیا۔ تیسرے یہ کہ عبداللہ بن زید کاشتکاری کرتے تھے ان کے لئے اس ذمہ داری کو نبھانا دشوار ہوتا۔

(۱۵ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ الثَّالِثُ وَالسَّبْعُوْنَ

باب ماجاء فی الترجیع فی الاذان: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اذان کے پندرہ کلمات ہیں۔ ائمہ ثلاثہ چونکہ شہادتین میں ترجیع کے قائل ہیں اس لئے ان کے نزدیک اذان کے اُنیس کلمات ہیں۔ ترجیع کا مطلب یہ ہے کہ شہادتین کو دو دو مرتبہ آہستہ کہہ کر پھر دو مرتبہ بلند آواز سے کہے۔ ائمہ ثلاثہ ترجیع کے ثبوت میں حضرت ابومحذورہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو پیش کرتے ہیں۔ فقہائے احناف رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ نسائی شریف ص۱۰۴ اور ابن ماجہ ص۵۲ پر حضرت ابومحذورہ کا مفصل واقعہ مذکور ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تلقینِ اذان کے وقت حضرت ابومحذورہ رضی اللہ عنہ مسلمان نہ تھے۔ چنانچہ خود فرماتے ہیں کہ اذان اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ ناپسند اور مکروہ چیز مجھ کو کوئی نہ تھی۔ اب جب آپ نے اذان کی تلقین فرمائی تو تکبیر تو چونکہ ان کے عقیدہ اور ضمیر کے خلاف نہ تھی کیونکہ اللہ رب العزت کی اکبریت کے مشرکین بھی قائل تھے اس لئے اس کو تو

بلند آواز سے بآسانی کہہ لیا مگر شہادتین چونکہ ان کے عقیدہ کے خلاف تھیں اس لئے ان کو زور سے کہنے میں تکلّف ہوا اس وجہ سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کو پھر دوبارہ زور سے کہو چونکہ ذکر جہری اوقع فی النفس اور انتہائی زود اثر، خطرات و وساوس کو دفع کرنے والا ہے اس لئے حضرت ابو محذورہ کی حالت میں یکایک انقلاب آگیا، شہادتین کا یقین ہوگیا اور آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی دشمنی محبّت سے بدل گئی۔ خلاصہ یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترجیع بطور علاج کرائی تھی چونکہ یہ ترجیع حضرت ابو محذورہ رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ کے وصول الی اللہ کا ذریعہ ثابت ہوئی تو از راہِ محبّت حضرت ابو محذورہ رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ عمر بھر اس کو کرتے رہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ افعالِ محبّت میں سے ہے ورنہ تو اگر عبد اللہ بن زید کی اذان کا اس کو ناسخ مانا جائے تو پھر حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ کا اس کے بعد بھی بلا ترجیع کے اذان دیتے رہنے کا جواب ناممکن ہو جائے گا۔ بہرحال ترجیع کی جتنی روایات ہیں ان کو فعلِ محبّت[1] پر ہی محمول کیا جائے گا۔ نیز یہ کہ تکرار شہادتین اگر

---

[1] احقر کا ایک مرتبہ بمبئی جانا ہوا وہاں حضرت مولانا سید شوکت علی صاحب کوکنی مدظلہٗ جو بمبئی کی جامع مسجد کے خطیب اور شوافع کے قاضی اور مفتی ہیں، ۱۹۵۱ء میں مدرسہ جامعہ حسینیہ راندیر میں احقر سے کچھ کتابیں بھی موصوف نے پڑھی تھیں اگرچہ اِس وقت حضرت مولانا اپنی علمی لیاقت اور عملی زندگی میں اُستاد نما شاگرد ہیں، ان کی مسجد میں جب احقر نے بلا ترجیع اذان سُنی تو مولانا سے احقر نے سوال کیا کہ بلا ترجیع اذان کیوں دی جا رہی ہے شوافع کے یہاں تو ترجیع ہے اس پر موصوف نے جواباً ارشاد فرمایا کہ اس وقت ترجیع فی الاذان پورے عالم میں متروک ہے اس کو سُن کر احقر حیرت میں رہ گیا کیونکہ احناف کے یہاں تو اگر کسی مجبوری کے تحت کسی دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرنا پڑتا ہے تو باقاعدہ پہلے اس مسئلہ میں اس امام کا مفتیٰ بہٖ مذہب اُن کے معتبر علماء سے معلوم کیا جاتا ہے اس کے بعد اپنے علمائے احناف سے استصواب کر کے پھر متفقہ طور پر دوسرے امام کے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے جیسا کہ زوجہ مفقود کے بارے میں "الحیلۃ الناجزۃ" نامی کتاب میں طریقہ اختیار کیا گیا ہے ترجیع کا مسئلہ اگرچہ کوئی فرض یا واجب نہیں تاہم ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سُنّت ضرور ہے اس کا متفقہ طور پر بغیر کسی فتویٰ کے ترک یقیناً باعث حیرت ہے کیونکہ یہ طریقہ دیدہ و دانستہ اپنی مستدل احادیث کے ترک کو مستلزم ہے برخلاف دوسرے امام کے مذہب پر فتویٰ دینے کی صورت میں دوسرے امام کی مستدل احادیث کو صرف راجح ماننا ہوگا ترکِ حدیث لازم نہ آئے گا۔ بہرحال اس طرح متفقہ طور پر پورے عالم میں ترجیع کا متروک العمل ہو جانا اس بات کی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بغرضِ تعلیم ہوتا تو صرف چار مرتبہ کی تلقین کافی تھی، لیکن ارفع بہا صوتک آپ کا ارشاد فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ تکرار برفع الصوت شہادتین کو قلب میں جاگزیں کرنے کے لئے تھا، کیونکہ ذکر جہری قلب پر زیادہ اثر انداز ہوتا ہے۔ چار مرتبہ کہلوانا مقصود نہ تھا مگر حضرت ابو محذورہؓ بربنائِ محبت چار ہی مرتبہ کہتے رہے، جس طرح ناصیہ کے بالوں کو صرف اس وجہ سے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دستِ شفقت ان بالوں پر پھرا ہے جس کی بدولت ایمان نصیب ہوا عمر بھر نہیں کٹوایا۔ اسی طرح حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دعوت میں دیکھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کدو کے قتلے بڑے شوق سے تناول فرما رہے ہیں تو اس کے بعد حضرت انس جب کبھی سالن پکواتے اور اس میں کدو ڈالنا مناسب ہوتا تو ضرور ڈلواتے تھے۔ دوسرے ایک صحابی ہر نماز کی ہر رکعت میں سورۂ اخلاص پڑھتے تھے جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اُن کی شکایت آئی تو آپ نے فرمایا سلوہ لای شئ یصنع ذٰلک فسألوہ فقال لانہا صفۃ الرحمٰن وانا احب ان اقرأھا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اخبروہ ان اللہ یحبہ۔ بہرحال امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی نظر بہت اونچی اور ذکاوت وفراست بہت اعلیٰ درجہ کی تھی۔ صحیح روایت میں ہے لوکان الدین عند الثریا لنالہ رجل من ابناء فارس جس کے مصداق امام ابو حنیفہ ہی ہیں، تو انھوں نے سمجھ لیا کہ یہ فعل فعلِ محبت ہے۔ باب ماجاء فی افراد الاقامۃ: امام مالک کے نزدیک اقامت کے دس کلمات ہیں، امام شافعی و احمد کے نزدیک گیارہ کلمات ہیں۔ یہ حضرات کلماتِ اقامت میں بجز اوّل و آخر اللہ اکبر اور قد قامت الصلوٰۃ کے باقی سب میں ایتار یعنی ایک ایک مرتبہ کے قائل ہیں۔ امام مالک قد قامت الصلوٰۃ کو بھی ایک مرتبہ کہتے ہیں اس لئے اُن کے نزدیک کلماتِ اقامت صرف دس ہوں گے۔ یہ حضرات حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اسی حدیث سے کہ امر بلال ان یشفع الاذان ویوتر الاقامۃ سے استدلال کرتے ہیں۔ ہمارا مستدل باب کی حدیث کہ علمہ الاذان

دلیل ہے کہ ترجیع صرف حضرت ابو محذورہ کے جذبۂ محبت کی بنا پر تھی ورنہ اگر فی الواقع سنت ہوتی تو کسی سنت کے ترک پر پوری اُمت کا اس طرح متفق ہو جانا کہ دنیا میں کسی بھی جگہ اس پر عمل نہ ہو صریح ضلالت ہے اور ضلالت پر اتفاقِ اُمت ناممکن ہے لقولہ علیہ السلام لن تجتمع امتی علی الضلالۃ۔ فقط۔ (سید مشہود حسن حسنی غفرلہٗ)

صلا
تسع عشرۃ کلمۃ والاقامۃ سبع عشرۃ کلمۃ ہے جوابوداؤد ص۲۳، ابن ماجہ ص۵۲، نسائی پر
ہے۔ اس میں صاف طور پر سترہ کلمات مذکور ہیں۔ دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن زید بن عبدربہ
کی حدیث ابوداؤد ص۲ میں ہے فقال یارسول اللہ انی لما رجعت لما رایت من اھتمامک
رایت رجلاً کان علیہ ثوبین اخضرین فقام علی المسجد فاذن ثم قعد قعدۃ
ثم قام فقال مثلھا۔ تیسری دلیل باب ماجاء فی ان الاقامۃ مثنیٰ مثنیٰ ترمذی میں عبداللہ
ابن زید کی حدیث ہے۔ اس پر دارقطنی ص۸۹ میں ایک اعتراض تو یہ کیا گیا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ یہ
قاضی محمد بن عبدالرحمٰن ہیں جو ضعیف الحدیث اور سیٔ الحفظ ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ کیا کہ عبدالرحمٰن بن
ابی لیلیٰ کا عبداللہ بن زید سے سماع ثابت نہیں اس لئے یہ حدیث مرسل ہے۔ پہلے اعتراض کا جواب
تو یہ ہے کہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں حدیث عبداللہ بن زید رواہ وکیع عن الاعمش
عن عمرو بن مرۃ عن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ اس کے بعد فرماتے ہیں وقال شعبۃ
عن عمرو بن مرۃ عن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ قال حدثنا اصحاب رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم اس لئے اعمش اور شعبہ کی متابعت کی وجہ سے محمد بن عبدالرحمٰن کے ضعیف الحدیث
ہونے کا جبر نقصان ہوجاتا ہے۔ امام ترمذی کے پیش نظر چونکہ یہ متابعت تھی اس لئے انھوں نے
کوئی اعتراض نہ کیا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کی ولادت ۱۷ھ میں
اور عبداللہ بن زید کی وفات ۳۲ھ میں ہوئی اس لئے عبداللہ بن زید کی وفات کے وقت ان
کی عمر پندرہ سال کی ہوتی ہے جس میں روایت اور تحمل روایت دونوں جائز ہیں۔ بالفرض اگر
ثبوت لقار نہیں تو امکان لقار تو یقینی ہے جو اتصال حدیث کے لئے کافی ہے۔ چوتھی دلیل
مصنف ابن ابی شیبہ میں صحیحین کے رواۃ سے روایت ہے ان عبداللہ بن زید الانصاری
جاء الی النبی صلے اللہ علیہ وسلم فقال یارسول اللہ رأیت فی المنام کان رجلا قام وعلیہ بردان
اخضران فقام علیٰ حائط فاذن مثنیٰ مثنیٰ واقام مثنیٰ مثنیٰ نیز امام طحاوی اور ابن جوزی
نے روایت کیا ہے ان بلالا کان یثنی الاقامۃ الی ان مات علاوہ ازیں اور بہت سی
روایات ہیں جن سے اقامت کا مثنیٰ مثنیٰ ہونا ثابت ہو رہا ہے۔ ان تمام دلائل کے پیش نظر

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں لامحالہ تاویل کرنی پڑے گی اس لئے اس کی مختلف توجیہیں کی گئی ہیں۔ ان میں ایک توجیہ یہ ہے کہ صبح کی اذان چونکہ دو مرتبہ ہوتی تھی ایک مرتبہ حضرت بلال دوسری مرتبہ حضرت ابن اُمِ مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہما دیتے تھے اس لئے تشفیع سے صبح کی اذان کا دو مرتبہ کہنا اور ایتار فی الاقامت سے اقامت کا ایک مرتبہ کہنا مراد لیا جائے گا۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ تشفیع سے ترسل یعنی ٹھہر ٹھہر کر اذان دینا اور ایتار فی الاقامت سے حدر یعنی ایک سانس میں بہت سے کلمات کو کہنا مراد لیا جائے۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ اُمِر بلال کے اندر جب تک آمر کی تعیین نہ ہو استدلال تام نہ ہوگا۔ اب مذکورۂ بالا روایات کے پیش نظر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تو آمر نہیں مانا جا سکتا کیونکہ اس صورت میں تعارض بین الروایات لازم آئے گا۔ (۱۶؍ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ الرَّابِعُ وَالسَّبعُونَ

چونکہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد ملک شام تشریف لے گئے تھے تو لامحالہ آمر امیر شام ہی کو ماننا پڑے گا۔ ظاہر ہے کہ امیر کا حکم حدیث مرفوع کے مقابلہ میں یقیناً مرجوح ہوگا۔ بذل المجہود ص ۲۹۳ ج ۱ میں ہے قال مولٰنا عبدالحی فی السعایۃ عن النخعی قال اول من نقص الاقامۃ معاویۃ بن سفیان وقال الزیلعی فی تبیین الحقائق قال ابوالفرج کانت الاقامۃ مثنیٰ مثنیٰ فلما قام بنوامیۃ افردوا الاقامۃ وعن ابراھیم کانت الاقامۃ مثل الاذان حتّٰی کان ھٰؤلاء الملوک فجعلوھا واحدۃ للسرعۃ بذل کی اس عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ افراد فی الاقامت کا رواج بنو اُمیہ کے زمانہ میں ہوا ہے اس سے قبل اقامت مثنیٰ مثنیٰ ہی کہی جاتی تھی۔ دارقطنی ص ۹۰ میں بھی عن حماد عن ابراھیم عن الاسود ان بلالاً کان یثنی الاذان ویثنی الاقامۃ مرسلاً روایت موجود ہے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلال کی اقامت مثنیٰ مثنیٰ ہوتی تھی۔ چوتھی توجیہ حضرت شیخ الہند قدس اللہ سرہٗ نے یہ ارشاد فرمائی تھی کہ ایتار فی الاقامۃ بغرض تعلیم تھا یہ مطلب نہ تھا کہ

قیام الی الصلوٰۃ کے وقت بھی ایتار کیا جائے۔ بہر حال حضرت ابو محذورہ کی مرفوع روایت حدِ شہرت کو اور حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کا مثنیٰ مثنیٰ ہونا حدِ تواتر کو پہونچا ہوا ہے اس لئے لامحالہ ایتار کی تمام روایات کو مؤول ماننا ہوگا۔ یہ اختلاف صرف راجح اور مرجوح اولیٰ اور غیر اولیٰ میں ہے باقی جائز دونوں طرح پر ہے۔ باب ماجاء فی الترسل فی الاذان ترسل رسل سے ماخوذ ہے جس کے معنی ٹھہرنے کے ہیں اذان میں چونکہ دور والوں کو نماز کے لئے بلانا اور نماز کی اطلاع دینا مقصود ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مقصد رفع صوت اور ترسل ہی سے حاصل ہو سکتا ہے اس لئے اذان میں ان دونوں کی تاکید کی گئی برخلاف اقامت کے کہ اس میں حاضرین کو متنبہ کرنا ہوتا ہے اس لئے اس میں حدر یعنی جلدی پڑھنے کے لئے ارشاد فرمایا۔ اس مسئلہ میں ترمذی، دار قطنی اور بیہقی وغیرہ میں جو روایات ہیں وہ اگرچہ ضعیف ہیں مگر کثرت طرق کی وجہ سے اس کا جبر نقصان ہو جاتا ہے بہر حال مسئلہ اپنی جگہ متفق علیہ ہے۔ معتصر سے مراد وہ شخص ہے جس کو بول و براز کا تقاضا ہو گویا وہ اپنے شکم اور مثانہ سے نجاست کو نچوڑ کر نکالتا ہے یا یہ مراد ہے کہ قصبۃ الذکر میں جو پیشاب لگ جاتا ہے اس کو مختلف قسم کی حرکتوں کے ذریعہ نچوڑ کر نکالا جاتا ہے تو اس میں بھی تقریباً اتنی ہی دیر لگتی ہے جتنی اکل و شرب میں لگتی ہے۔ یہ حکم شفقۃً ہے اور جماعت کا انتظام اس سے درست رہتا ہے البتہ مغرب کی نماز میں تعجیل کا حکم ہے اس لئے بالاتفاق مغرب کی نماز اس سے مستثنیٰ ہے۔ باب ماجاء فی ادخال الاصبع فی الاذان: اگر مؤذن کسی گنبد یا مینارہ پر اذان دے رہا ہے اور اعلام کے لئے استدارہ اور تحوّل کی ضرورت ہو تو حیّعلتین کے وقت دائیں بائیں چہرہ نکال سکتا ہے اور اگر اعلام بغیر اس کے ہو سکے تو ہرگز ایسا نہ کرے۔ دوسرا حکم اذان کے وقت کانوں میں انگلیاں داخل کرنے کا ہے یہ حکم بھی شفقۃً ہے کیونکہ زور سے اذان دینے میں آواز کی انتہائی باریک اور نازک رگوں میں ترقیدگی اور دماغ پر نزلہ گرنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ کانوں میں انگلیاں داخل کرنے سے یہ اندیشہ نہیں رہتا۔ علیه حلة حمراء مردوں کے لئے معصفر اور مزعفر کپڑوں کا پہننا ممنوع ہے مگر سرخ رنگ میں احناف کے متعدد قول ہیں ۱ مباح ۲ مستحب ۳ مکروہ

تحریمی (۴) حرام (۵) مکروہ تنزیہی (۶) سُنّت، صاحب نورالایضاح نے اس کی اباحت میں ایک رسالہ لکھا ہے جو مصر میں چھپ چکا ہے تاہم حضرات محدثین فرماتے ہیں کہ یہ حُلّہ بردیمانیہ کا تھا جو مخطط تھیں۔ سفیان ثوری علیہ الرحمہ کے فرمان نراہ حبرۃ کا بھی یہی مطلب ہے۔

باب فی التثویب فی الفجر: تثویب کے معنی ہیں اعلام بعد الاعلام اس کی چند صورتیں ہیں اوّل یہ کہ فجر کی اذان میں الصلوۃ خیر من النوم کا اضافہ کر دینا جیسا کہ ابن مبارک اور امام احمد فرماتے ہیں یہ بالاتفاق جائز بلکہ مستحب ہے اور حضرت بلال کی اس حدیث میں لاتثوبن فی شئ من الصلوات الا فی صلوۃ الفجر سے یہی مراد ہے۔ دوسری صورت تثویب کی اقامت ہے کہ اذان کے بعد اقامت کہنا یہ بھی تثویب ہے تو یہ تثویب یا سنت مؤکدہ ہے یا واجب۔ تیسری صورت یہ ہے کہ لوگوں کی سستی یا کاہلی کے پیش نظر اذان واقامت کے درمیان مؤذن الصلوۃ جامعۃ یا حی علی الصلوۃ وغیرہ الفاظ زور سے کہہ کر لوگوں کو بلائے چونکہ باوجود ضرورت کے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین نے اس کو اختیار نہ فرمایا اس لئے یہ بدعت اور امر محدث ہوگا۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اسی تثویب پر نکیر فرمائی تھی۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ انفرادی طور پر کسی خاص شخص کو جو دینی امور میں مشغول ہو مثلاً قاضی ہے یا مفتی، مدرس وغیرہ نماز کی دوبارہ یاد دہانی کرانا یہ بھی تثویب ہے اس کے جواز میں بھی کوئی اختلاف نہیں حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے لئے بلانے کے واسطے حاضر ہونا اسی تثویب کے جواز کی دلیل ہے۔ باب ماجاء ان من اذن فھو یقیم: امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ جس نے اذان دی ہے اسی کا حق اقامت کہنا ہے اس کے خلاف گناہ ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اذان واقامت دونوں فعل الگ الگ ہیں بسا اوقات ان میں کافی فصل ہوتا ہے اس لئے ایک کو دوسرے کے ساتھ لازم کر دینا درست نہیں البتہ اگر مؤذن کی دل شکنی نہ ہو تو دوسرا شخص بھی اقامت کہہ سکتا ہے۔ حدیث کے اندر اخلاقی حکم بیان کیا گیا ہے کیونکہ بسا اوقات ابن ام مکتوم اذان دیتے تھے اور حضرت بلال اقامت کہتے تھے۔ باب ماجاء فی کراھیۃ الاذان بغیر وضوء: بغیر وضو کے اذان دینا امام شافعی اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

باقی ائمہ کراہتِ تنزیہی کے قائل ہیں۔ امام شافعی صاحب حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں مگر چونکہ زہری کو حضرت ابو ہریرہ سے سماع حاصل نہیں اس لئے دونوں حدیثیں منقطع ہیں۔ علاوہ ازیں پہلی حدیث میں تو معاویہ بن یحییٰ راوی کمزور ہیں۔ دوسری روایت اگرچہ اس سے اصح ہے مگر وہ غیر مرفوع ہے۔ اس لئے ان روایات سے حرمت یا کراہتِ تحریمی کا ثابت کرنا مشکل ہے لامحالہ کراہتِ تنزیہی مراد لی جائے گی۔ دوسری دلیل حضرات شوافع کی یہ ہے کہ بے وضو اذان دینے والا دوسروں کو نماز کی طرف بلا رہا ہے مگر اس کے لئے قطعاً کوئی تیاری نہیں کی اس لئے اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ کا مصداق بن جائے گا مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اذان کے بعد نماز تک وقت میں کافی گنجائش ہوتی ہے جس میں باآسانی تیاری کر سکتا ہے برخلاف اقامت کے کہ اس کو بغیر وضو کہنے کی صورت میں کراہت کی دو علتیں جمع ہو جائیں گی ایک تو وہی اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ الآیہ کا مصداق بن جانا دوسرے اقامت اور نماز کے درمیان فصل کا لازم آنا اس لئے بلا وضو اقامت کہنا مکروہ تحریمی ہوگا۔ باب ماجاء ان الامام احق بالاقامۃ: اذان تو مؤذن اپنی صوابدید سے دے سکتا ہے مگر اقامت بغیر امام کی اجازت کے نہیں کہہ سکتا کیونکہ اس میں امام کو مجبور کرنا لازم آتا ہے جو قلب موضوع کو مستلزم ہے یعنی امام مؤذن کا مقتدی ہو جائے گا اس صورت میں امام کی اہانت ہوگی۔ چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب نماز کے لئے آتے ہوئے دیکھتا تو اس وقت مؤذن اقامت کہتا تھا۔ اس لئے اقامت اسی وقت کہنی چاہئے جب امام نماز پڑھانے کے ارادے سے مُصلّے کی طرف آنے لگے۔ (۱۷ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالسَّبْعُوْنَ

باب ماجاء فی الاذان باللیل: اذان کی اصل وضع اور اس کی غرض وغایت نماز کی طرف لوگوں کو بلانا، سحری اور افطار کے وقت پر لوگوں کو متنبہ کرنا ہے اس لئے قبل الوقت اذان دینا قانونِ شریعت کے خلاف دھوکہ دہی اور خیانت کے مرادف ہوگا۔ چنانچہ حدیث میں آتا ہے الامام ضامن والمؤذن موتمن مؤذن کو اسی وجہ سے موتمن کہا گیا ہے کہ لوگوں کے نماز روزہ کی ذمہ داری اس

کی گردن پر ہے اس لئے اگر قبل الوقت اذان دے گا تو اس کو کالعدم شمار کیا جائے گا اور وقت آنے پر بالاتفاق اس اذان کا اعادہ ضروری ہوگا، مگر فجر کی اذان قبل الوقت میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ امام ابو یوسف، عبداللہ بن مبارک، اسحاق بن راہویہ یہ سب حضرات قبل الوقت فجر کی اذان کو جائز کہتے ہیں ان میں سے بعض حضرات تو عشاء کی نماز کے بعد بعض ثلث لیل بعض نصف لیل بعض رات کے سدس آخر کی اذان کو فجر کی اذان شمار کرتے ہیں مگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ آخری حد تک قوانین شرعیہ کا احترام اور تحفظ کرتے ہیں اس لئے وہ اذان کی اصل وضع کو مدنظر رکھتے ہوئے فجر کی اذان کو بھی قبل الوقت ناجائز کہتے ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ ائمہ ثلاثہ کی طرف سے باب کی پہلی حدیث جو عبداللہ بن عمر سے مروی ہے ان بلالاً یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی تسمعوا تاذین ابن ام مکتوم یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ حضرت بلال چونکہ رات میں اذان دیتے ہیں اس لئے تم ان کی اذان پر کھانا پینا بند مت کرو مگر جب ابن ام مکتوم اذان دیں تو ان کی اذان چونکہ فجر صادق کے بعد ہوتی ہے اس لئے اس کو سن کر کھانا پینا ترک کر دیا کرو۔ اس حدیث سے حضرت بلال کے رات میں اذان دینے سے اذان باللیل کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے کہ اگر فجر کی اذان قبل الوقت جائز نہ ہوتی تو حضرت بلال ہرگز رات کو اذان نہ دیتے خصوصاً جب کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت اور تائید بھی روایت میں مذکور ہو۔ چونکہ حماد بن سلمہ کی روایت احناف کا مستدل ہے اس لئے امام ترمذی اس کو ضعیف اور مجروح کرنے کی فکر میں پڑ گئے چنانچہ حماد بن سلمہ کی روایت پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے اور علی بن مدینی کے قول کو بھی تائید میں پیش کر رہے ہیں مگر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ غیر محفوظ روایت وہ ہوتی ہے کہ ثقہ راوی من ھو اوثق منہ کے خلاف روایت کرے۔ امام ترمذی نے دونوں روایتوں کو باہم متعارض سمجھ کر غیر محفوظ کہہ دیا پھر اس کی توجیہ بھی شروع کر دی جس کا حاصل یہ ہے کہ حماد بن سلمہ اصل میں حضرت عمر کا اثر (ان مؤذناً لعمر یقال لہ مسروح اور بعض روایات میں مسعود ہے) جو عبدالعزیز نے روایت کیا ہے اسی کو بیان کرنا چاہتے تھے مگر بوقت روایت وہ وہم کا شکار ہو گئے کہ عمر کے بجائے ابن عمر کہہ دیا اور مسروح کی جگہ بلال کہہ دیا اور فامرہ عمر کی جگہ فامرہ النبی

صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دیا اور مستقبل کے صیغہ یؤذن کے بجائے اذن کہہ کر اعادہ اذان کے حکم کو بیان کردیا حالانکہ یؤذن صیغہ استقبال کے بعد امر بالاعادہ کی کوئی گنجائش نہیں رہتی اس لئے اس ترکیب وہمی کے نتیجہ میں یہ ایک مستقل روایت بن گئی۔ ورنہ توفی الحقیقت یہ وہی حضرت عمر کا اثر ہے جو منقطع ہونے کی وجہ سے بے اثر ہے۔ ایسی صورت میں احناف کا اس مرکب وہمی کو معرض استدلال میں لانا عبث اور بے فائدہ ہوگا۔ جواباً عرض ہے کہ امام ترمذی کی بنیادی غلطی تو یہ ہے کہ انھوں نے حماد بن سلمہ اور ابن عمر کی دونوں روایتوں کو باہم متعارض سمجھا جس کی بنا پر ان کو اس طول طویل توجیہ کی ضرورت پیش آئی حالانکہ ان دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کردہ حدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان بلالاً یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی تسمعوا تاذین ابن ام مکتوم میں حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان نماز کے لئے ہوتی ہی نہ تھی بلکہ یہ صرف رمضان کے مہینہ میں اس غرض سے ہوا کرتی تھی کہ اس کو سن کر حضرات متہجدین نماز کو ختم کرکے سحری کھاکر قدرے آرام کرلیں اور سوئے ہوئے لوگ بیدار ہوکر سحری کھالیں۔ جیساکہ بخاری شریف ص ۸۷ میں ہے عن عبداللہ بن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یمنعن احدکم او احد منکم اذان بلال من سحورہ فانہ یؤذن او ینادی بلیل لیرجع قائمکم ولینبہ نائمکم پہلی روایت میں فکلوا واشربوا اور اس روایت میں من سحورہ واضح قرینہ ہے کہ یہ رمضان کی اذان تھی۔ اس لئے ابن ام مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کو لامحالہ نماز فجر کی اذان ماننا پڑے گا۔ جو صبح صادق کے بعد ہی ہوا کرتی تھی۔ اس تحقیق کے بعد حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان سے قبل الوقت اذان کے جواز پر استدلال کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس کے بعد پھر امام ترمذی ایسی کوئی حدیث پیش نہیں کرسکتے جس کے اندر صرف ایک اذان باللیل ہی پر اکتفا کیا گیا ہو۔ اس لئے ان حضرات کے استدلال کا دروازہ اب بالکل مسدود ہوگیا۔ برخلاف احناف کے کہ الحمدللہ ان کے پاس اس مسئلہ میں بہت سے دلائل ہیں۔ اولاً تو وہی اذان کی وضع اور اس کی غرض وغایت کہ اس سے لوگوں کی نماز اور روزہ متعلق ہیں اس لئے اس کا وقت پر

دیناضروری ہے خلاف وقت دینا دھوکہ دہی اور خیانت کے مرادف ہے۔ یہ شریعت کا قانون کلی ہے امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ شریعت کے قوانین کلیہ کی بہت زیادہ نگہداشت رکھتے ہیں کسی جزئیہ کی وجہ سے قوانین کلیہ کی خلاف ورزی ہرگز نہیں کرتے بلکہ جزئیہ ہی کا کوئی دوسرا محل تلاش کر لیتے ہیں مگر یہ حضرات جزئیات کی وجہ سے کلیات کی خلاف ورزی کر جاتے ہیں۔ اس لئے امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ نے اذان کے اس کلیہ کے تحفظ کی خاطر حضرت بلال کی اذان کو سحری کی اذان پر محمول کر لیا جو فی الواقع حقیقت کے عین مطابق بھی ہے جیسا کہ بیان کیا گیا۔ مگر ان حضرات نے صرف ایک حدیث کی وجہ سے قانون کلی کی خلاف ورزی کی مگر پھر بھی تقریب تام نہ ہو سکی۔ ہماری دوسری دلیل حماد بن سلمہ والی روایت ان بلالاً اذن بلیل فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ینادی ان العبد نام یعنی حضرت بلال نے ایک مرتبہ جب رات میں اذان دے دی تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعلان کر دو کہ بندہ نے نیند کی حالت میں وقت کا امتیاز نہ ہو سکنے کی وجہ سے قبل الوقت اذان دے دی۔ اس حدیث میں اعادۂ اذان کا حکم اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ قبل الوقت اذان دینا جائز نہیں اگر دے دی گئی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ امام ترمذی نے اس روایت پر یہ اعتراض کیا کہ یہ غیر محفوظ ہے مگر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ غیر محفوظ وہ روایت ہوتی ہے جس کا راوی ثقہ ہو مگر من ھو اوثق منہ کی روایت کے خلاف روایت کرتا ہو۔ لیکن یہاں دونوں روایتوں میں کوئی اختلاف نہیں اس لئے کہ حضرت بلال کی اذان باللیل سحری کے لئے ہوتی تھی اور صبح صادق کے بعد ابن ام مکتوم صلوٰۃ فجر کے لئے دوبارہ اذان دیتے تھے۔ اس صورت میں عبد اللہ بن عمر کی حدیث میں دونوں اذانیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے مانی جائے گی، اور حماد بن سلمہ کی روایت میں حضرت بلال کی اذان باللیل چونکہ غیر رمضان میں ہوئی تھی اس لئے آپ نے اظہار ناراضگی فرما کر اذان کا اعادہ کرایا۔ بالفاظ دیگر ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت میں اذان باللیل برمحل تھی اس لئے آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی برخلاف حماد بن سلمہ کی روایت کے کہ اس میں اذان باللیل غیر رمضان میں ہونے کی وجہ سے بے محل تھی اس لئے آپ نے نکیر فرما کر اذان کا اعادہ کرایا۔ اب

جب کہ دونوں حدیثوں میں بآسانی تطبیق ہورہی ہے تو خواہ مخواہ حماد بن سلمہ جو ثقہ راوی ہیں ان کی طرف وہم کی نسبت کرنا تعصب کی نشاندہی کرتا ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ حضرت بلال کی اذان عین طلوع فجر کے وقت قبل التبین ہوتی تھی اس کے بعد کچھ دیر تک دعا کرنے کے بعد جب نیچے اترتے تھے تو تبین ہوجاتا تھا اور ابن ام مکتوم اذان دیتے تھے اس صورت میں گویا دونوں کی اذانیں صبح صادق کے بعد ہی ہوتی تھیں صرف تبین اور عدم تبین کا فرق ہوتا تھا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس حدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان بلالاً ینادی بلیل فکلوا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم قالت ولم یکن بینھما الا مقدار ما یصعد ھٰذا وینزل ھٰذا (طحاوی ص۸۳) سے اس توجیہ کی تائید ہوتی ہے البتہ اس صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ تبین فجر سے پہلے کا جتنا وقت ہے صوم کے معاملہ میں وہ سب رات کے حکم میں ہے اسی وجہ سے ینادی بلیل فرمایا گیا نیز یہ بھی ماننا ہوگا کہ حضرت بلال کی اذان تذکیر کے لئے ہوتی تھی نہ کہ نماز کے لئے ورنہ تو ابن ام مکتوم کی اذان سے تکرار اذان لازم آئے گا جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ ضعف بصر کی وجہ سے فجر کاذب کے وقت اذان دے دیا کرتے تھے اس پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو تو تنبیہ فرمائی اور عام لوگوں سے یہ فرمایا کہ ان کی قبل الوقت اذان کی وجہ سے کھانا پینا ترک مت کرو۔ اس صورت میں ضعف بصر کی وجہ سے حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کو محض اتفاقی غلطی پر اور حضرت ابن ام مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کو اس کے اعادہ پر محمول کیا جائے گا۔ اس توجیہ کی تائید حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لبلال انک تؤذن اذا کان الفجر ساطعًا ولیس ذٰلک الصبح انما کان الصبح ھٰکذا معترضًا (طحاوی ص۸۳) احناف کی تیسری دلیل ہے عن نافع عن ابن عمر عن حفصۃ بنت عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اذن المؤذن بالفجر قام فصلی رکعتی الفجر ثم خرج الی المسجد وحرم الطعام وکان لایؤذن حتی یصبح (شرح معانی الآثار ص۸۳) اس روایت میں حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ

عنہا آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی عام عادت بیان فرمارہی ہیں کہ آپ فجر کی اذان کے بعد فجر کی دو رکعت سُنّتیں پڑھتے تھے اور اذان اسی وقت ہوتی تھی جب کہ صبح ہو جاتی۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اذان فجر ہمیشہ صبح صادق کے بعد ہوا کرتی تھی۔ اس کے راوی بھی عبداللہ بن عمر ہیں اس لئے ان بلالاً یؤذن بلیل الخ کو یا تو سحری کی اذان پر محمول کیا جائے گا یا پھر ضعفِ بصر کی وجہ سے رات کی اذان کا بطور شکایت آپ نے ذکر فرمایا یعنی آپ کا مقصد یہ تھا کہ حضرت بلال تو رات ہی میں اذان دے دیا کرتے ہیں اس لئے تم ان کی اذان پر کھانا پینا ترک مت کیا کرو ہاں جب ابن ام مکتوم اذان دیں تو اس وقت چونکہ تبین فجر ہو جاتا ہے اس لئے ان کی اذان پر کھانا پینا بند کر دیا کرو۔ چوتھی دلیل احناف کی ابو داؤد شریف ص۷۹ پر عن شداد مولیٰ عیاض بن عامر عن بلال ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال لہ لا تؤذن حتی یستبین لك الفجر یہ روایت اگرچہ مرسل ہے مگر شداد چونکہ ثقہ ہیں ثقہ کا مرسل حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مقبول ہے۔ پانچویں دلیل مُصنّف ابن ابی شیبہ ص۲۱۴ میں عن الاسود عن عائشۃ قالت ماکانوا یؤذنون حتی ینفجر الفجر ہے اس روایت کی سند تو بالکل صحیح ہے۔ نیز امام طحاوی نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے قال شیّعنا علقمۃ الی مکۃ فخرج بلیل فسمع مؤذنا یؤذن بلیل فقال اما ھذا فقد خالف سنۃ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو کان نائماً کان خیراً لہ فاذا اطلع الفجر اذن (شرح معانی الآثار ص۸۲) دوسری جرح امام ترمذی نے عبدالعزیز کی روایت پر یہ کی تھی کہ یہ روایت منقطع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابو داؤد نے اس کو ص۷۹ پر درج ذیل تین سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے (۱) شعیب بن حرب عن عبدالعزیز بن ابی رواد انا نافع عن مؤذن لعمر یقال لہ مسروح (۲) حماد بن زید عن عبید اللہ بن عمر عن نافع او غیرہ ان مؤذناً لعمر یقال لہ مسروح (۳) رواہ الدراوردی عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر قال کان لعمر مؤذن یقال لہ مسعود وذکر نحوہ وھذا اصح من ذالك۔ ابو داؤد نے ان تینوں روایتوں میں ایک تو مؤذن کا نام ذکر کر دیا دوسرے یہ کہ آخری روایت میں عبداللہ ابن عمر کا ذکر کر کے حدیث کو متصلاً ذکر کر دیا پھر اسی کو انھوں نے اصح کہا ہے۔ دار قطنی نے اگرچہ

شعیب بن حرب کی منقطع روایت کو اصح کہا ہے مگر امام ابوداؤد، دار قطنی سے بہر حال اقدم اور افضل ہیں اس لئے ابوداؤد ہی کی رائے کو ترجیح دی جائے گی۔ اب اس کے بعد اس روایت کو منقطع کہنے کا اعتراض بھی منقطع ہوگیا۔ تیسری جرح جو امام ترمذی نے حماد بن سلمہ کے متفرد ہونے کی بیان فرمائی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ ثقہ ہیں ثقہ کا تفرد روایت کو مجروح نہیں کرتا۔ علاوہ ازیں دار قطنی صنٰ۹ پر حماد کی روایت کو ذکر کر کے اس کی متابعت بھی ذکر کرتے ہیں کہ تابعہ سعید بن زربی وکان ضعیفاً عن ایوب۔ سعید بن زربی گو کہ ضعیف ہیں مگر ثقہ راوی کی متابعت میں ان کی روایت یقیناً مقبول اور باعث تقویت[1] ہوگی۔ بہر حال اس مسئلہ میں احناف کے پاس کافی دلائل ہیں۔ برخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے پاس صرف عبد اللہ بن عمر کی روایت اور وہ بھی ابن ام مکتوم کے اعادۂ اذان پر مشتمل تھی جس کی وجہ سے ان کا استدلال ہی ختم ہوجاتا ہے۔ باقی اس جگہ ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ نسائی شریف صدٰ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت میں اذا اذن بلال فکلوا واشربوا حتیٰ یؤذن ابن ام مکتوم اور اسی حدیث کے متصل حضرت انیسہ کی روایت ہے جس میں اس کے برعکس اذا اذن ابن ام مکتوم فکلوا واشربوا واذا اذن بلال فلا تأکلوا ولا تشربوا ذکر کیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ یہ کھلا ہوا تعارض ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن یہ دونوں ہی حضرات تھے ان کی

---

[1] دار قطنی صلٰ۹ میں حماد بن سلمہ کی اسی روایت کو دو سندوں سے ذکر کیا ہے (۱) عن حمید بن ھلال ان بلالاً اذن لیلۃ بسواد فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یرجع الی مقامہ فینادی ان العبد نام فرجع وھو یقول لیت بلالاً لم تلدہ امہ وبل من نضح دم جبینہ (۲) ابو یوسف القاضی عن سعید بن ابی عروبۃ عن قتادۃ عن انس ان بلالاً اذن قبل الفجر فامرہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان یصعد فینادی ان العبد نام ففعل وقال لیت بلالاً لم تلدہ امہ وابتل من نضح دم جبینہ تفرد بہ ابو یوسف عن سعید وغیرہ یرسلہ عن سعید عن قتادۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اب بے شک پہلی روایت مرسل ہے دوسری روایت میں رفع کے اندر ابو یوسف متفرد ہیں مگر ثقہ کا ارسال اور تفرد روایت کو مجروح نہیں کرتا۔ نیز یہ کہ جب اس روایت کے طرق بھی متعدد ہیں تو اس کا کس طرح انکار کیا جا سکتا ہے۔ (سید مشہود حسن حسنی غفرلہٗ)

اذانوں کے درمیان پہلے وہی ترتیب تھی جو حضرت انیسہ کی روایت میں ہے مگر بعد میں جب ضعف بصر کی وجہ سے حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے غلطی ہوئی تو صبح کی اذان پر ابن ام مکتوم کو مقرر کر دیا گیا یہ چونکہ نابینا تھے اس لئے یہ اسی وقت اذان دیتے تھے جب لوگ ان سے کہتے کہ اصبحت اصبحت۔ اس صورت میں یہ اشکال ختم ہو جاتا ہے۔ (۱۹ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ السَّادِسُ وَالسَّبعُونَ

باب فی کراھیۃ الخروج من المسجد بعد الاذان: اذان کے بعد مسجد سے نکلنا مکروہ و ممنوع ہے اس کی ممانعت پر درج ذیل حدیثیں دلالت کرتی ہیں (۱) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ادرك الاذان فی المسجد ثم خرج لم یخرج لحاجۃ وھو لا یرید الرجعۃ فھو منافق (ابن ملجہ ص۵۳) (۲) عن سعید بن المسیب ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یخرج من المسجد احد بعد النداء الا منافق الا احد اخرجتہ حاجۃ وھو یرید الرجوع (مراسیل ابوداؤد ص۶) (۳) ترمذی میں حدیث باب عن ابی الشعثاء قال خرج رجل من المسجد بعد ما اذن فیہ بالعصر فقال ابوھریرۃ اما ھذا فقد عصی ابا القاسم صلی اللہ علیہ وسلم یہ تمام حدیثیں بعد الاذان خروج من المسجد کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں مگر چونکہ ابن ماجہ اور مراسیل کی حدیث میں حاجت کی قید لگی ہوئی ہے اس لئے کسی عذر کی وجہ سے نکلنا بالاتفاق جائز ہے نیز بخاری شریف ص۸۹ پر امام بخاری نے ھل یخرج من المسجد لعلۃ کے ترجمہ کے ذیل میں حاجت غسل کے لئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خروج من المسجد کی حدیث کو ذکر کرکے اس کو جائز قرار دیا ہے۔ اب اعذار کی تفصیل یہ ہے کہ وضو یا غسل کی ضرورت پیش آجائے یا کوئی شخص کسی دوسری مسجد میں امام یا اس کا متولی ہو کہ نماز کے انتظام کے لئے اس کو جاتا ہو، یا یہ شخص اپنی نماز پڑھ چکا ہو تو فجر، عصر، مغرب میں مطلقاً اور ظہر وعشاء میں اقامت شروع ہونے سے پہلے نکلنا جائز ہے اور اگر اقامت شروع ہوگئی تو پھر بنیت نفل

شریک ہوجائے۔ ان کے علاوہ اور بھی ضرورتیں پیش آئیں تو بھی نکل سکتا ہے۔ بعد الاذان خروج من المسجد کی ممانعت کی علت اتقوا مواضع التہم کے مطابق ترکِ صلوٰۃ کی تہمت سے بچانا ہے۔ بوقتِ عذر یہ علت زائل ہوجائے گی اس حدیث میں ایک بحث یہ ہے کہ اگر صحابی صیغۂ محتملہ کا استعمال کرے مثلاً ان من السنۃ کذا یا فقد عصی ابا القاسم یا انہٗ طاعۃ للّٰہ ورسولہ تو اس قسم کے صیغوں میں حضرات محدثین کا اختلاف ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ چونکہ ان الفاظ میں یہ بھی احتمال ہے کہ ممکن ہے صحابی نے اپنی فہم کے مطابق کسی حدیث سے بطور اجتہاد واستنباط یہ حکم لگایا ہو اس لئے اس کو موقوف ہی کے درجہ میں رکھا جائے گا مگر ابن عبدالبر وغیرہ اکثر محدثین اس کو حدیث مرفوع کے درجہ میں شمار کرتے ہیں لیکن اگر صحابی پورے تیقن اور وثوق کے ساتھ اس قسم کے الفاظ کہے تو پھر بالاتفاق اس کو حدیث مرفوع کا حکم دیا جائے گا۔ جیساکہ بخاری شریف ص۷۸۵ ج۲ میں ہے خالد عن ابی قلابۃ عن انس ولو شئت ان اقول قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولکن قال السنۃ اذا تزوج البکر اقام عندھا سبعًا واذا تزوج الثیب اقام عندھا ثلثًا۔ یہاں خط کشیدہ جملہ جو خالد بن مہران کا قول ہے وہ صریح تیقن پر دلالت کررہا ہے اسی وجہ سے اگلے باب میں امام بخاری نے اس حدیث کو بغیر اس جملہ کے عن ابی قلابۃ عن انس قال من السنۃ کے ساتھ روایت کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک بھی یہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہے ورنہ تو وہ اس کو ہرگز روایت نہ کرتے کیونکہ انھوں نے اپنی جامع صحیح میں صرف احادیث مرفوعہ کے ذکر کرنے کا التزام کیا ہے۔ اس بنا پر ان کا اس کو روایت کردینا اس کے مرفوع ہونے کی صریح دلیل ہے۔ باب ماجاء فی الاذان فی السفر: سفر کے اندر نماز کے لئے اذان واقامت دونوں کہنا اکثر ائمہ کے نزدیک مستحب ہے بعض حضرات صرف اقامت کے قائل ہیں اس لئے کہ اذان غائبین کے اعلام اور ان کی تداعی کے لئے ہوتی ہے اور سفر کے اندر جب کہ دور دور تک آبادی کا نام ونشان نہیں تو غائبین کے لئے اعلام کا سوال ہی ختم ہوجاتا ہے مگر یہ دلیل اس لئے درست نہیں کہ حدیثِ باب میں فاذنا واقیما دونوں کا حکم ہے اس لئے صریح حدیث کی موجودگی میں یہ

دلیل نہیں چل سکتی۔ دوسری بحث یہ ہے کہ اذان واقامت تو ایک ہی شخص کہتا ہے تو پھر فاذنا واقیما تثنیہ کا صیغہ کیوں لایا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فاذنا معنیٰ میں فلیؤذن احدکما کے ہے جیسا کہ بخاری شریف ص۸۸ اور نسائی شریف ص۱۱۱ ج۱ پر ہے فلیؤذن لکم احدکم تاہم تثنیہ لانے میں ایک نکتہ یہ ہے کہ اذان واقامت کے اندر دونوں مساوی درجہ میں ہیں کسی کو کسی پر ترجیح نہیں دونوں میں سے جو چاہے کہہ سکتا ہے۔ البتہ امامت کے اندر اکبر کما سنًّا یعنی بڑی عمر والے کو فوقیت حاصل ہے۔ بظاہر دیگر اوصاف میں سب کے سب مساوی تھے اس لئے بڑی عمر والے کو ترجیح دی گئی۔ تیسری بحث یہ ہے کہ سفر کے اندر اذان دینے کے لئے کتنے اشخاص کی موجودگی ہونی چاہئے تو اس کے متعلق امام بخاری نے بخاری شریف ص۸۸ پر ترجمۃ الباب قائم کیا ہے باب الاذان للمسافر اذا کانوا جماعۃ والاقامۃ اس کے بعد مالک بن حویرث کی حدیث مفصل طور پر ذکر کی ہے جو درج ذیل ہے عن مالک بن الحویرث قال اتیت النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی نفر من قومی فاقمنا عندہ عشرین لیلۃ وکان رحیمًا رفیقًا فلما رای شوقنا الیٰ اھلینا قال ارجعوا فکونوا فیھم وعلموھم وصلوا فاذا حضرت الصلوٰۃ فلیؤذن لکم احدکم ولیؤمکم اکبرکم تو امام بخاری کے ترجمہ اور حدیث دونوں سے یہی معلوم ہو رہا ہے کہ کم از کم تین یا تین سے زیادہ افراد ہونے چاہئیں مگر ترمذی کی روایت کے اندر صرف مالک بن حویرث اور ان کے چچازاد بھائی کا ذکر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دو فرد بھی ہوں تو جب بھی اذان و اقامت کہی جائے لیکن ابوداؤد شریف ص۱۷۰ پر حدیث ہے عن عقبۃ بن عامر قال سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول یعجب ربک عزوجل من راعی غنم فی راس شظیۃ بجبل یؤذن للصلوٰۃ ویصلی فیقول اللّٰہ عزوجل انظروا الیٰ عبدی ھٰذا یؤذن ویقیم للصلوٰۃ یخاف منی قد غفرت عبدًا وادخلتہ الجنۃ اس حدیث سے تو تنہا ایک شخص کے لئے بھی اذان واقامت دونوں کا ثبوت ہو رہا ہے۔ احناف کا مذہب بھی یہی ہے کہ منفرد[1] بھی اذان و

---

[1] چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ ص۵۵ میں ہے والضابطۃ عندنا ان کل فرض اداءً کان او قضاءً یؤذن لہ ویقام سواء (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اقامت دونوں کہہ کر نماز ادا کرے گا۔ باب ما جاء فی فضل الاذان: سبع سنین یہ تکثیر و تحدید دونوں کے لئے ہو سکتا ہے۔ محتسباً ای طالباً لحصول الثواب لا لحصول الاجرۃ۔ کتبت لہٗ براءۃ من النار۔ براءۃ من النار دو قسم پر ہے ایک یہ کہ ایمان کے ساتھ اوامر و نواہی کی پابندی بھی کی ہو تو ایسے شخص کو جہنم کے عذاب سے بالکل بری کرکے جنت میں داخل کر دیا جائے گا، اس کو

(گذشتہ صفحہ کا حاشیہ) اداہ منفرداً او بجماعۃ الا الظہر یوم الجمعۃ فی المصر فان اداہ باذان واقامۃ مکروہ کذا فی التبیین۔ اس کی وضاحت اس طرح کی جا سکتی ہے کہ شریعت نے نماز باجماعت جس کو اہل اصول ادا کامل سے تعبیر کرتے ہیں اس کے لئے غائبین کے اعلام کی غرض سے اذان کو اور حاضرین کے اعلام کی غرض سے اقامت کو وضع کیا ہے۔ یہ تو ایک کلیہ ہے اب ادا قاصر کے جتنے بھی جزئیات ہیں ان کو اس کلیہ کے تابع کر دیا جائے گا اس بنا پر جب ادا قاصر کے لئے تبعاً للاداء الکامل اذان و اقامت کہی جائے گی تو اس میں اگرچہ ادا کامل کی فضیلت تو حاصل نہ ہوگی تاہم تشبہ بالاداء الکامل کی فضیلت یقیناً حاصل ہو جائے گی بالفاظ دیگر یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہیئت جماعت کے بقدر الامکان تحفظ کا ثواب حاصل ہو جائے گا۔ بہرحال امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کلیات شرعیہ کی انتہائی درجہ نگہداشت رکھتے ہیں۔ جزئیات کی وجہ سے نقض کلیات سے بہت گریز کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے فقہ کی یہ بہت اہم خصوصیت ہے جس کی طرف فی زماننا لوگوں کی بہت کم توجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ فقہ حنفی کے دقائق سے بے خبر ہیں اور حنفی ہونے کے باوجود فقہ حنفی کے خلاف ریشہ دوانیاں کرتے ہیں۔ برخلاف دیگر حضرات کے کہ جب وہ میدان عمل میں آتے ہیں تو جزئیات کی وجہ سے نقض کلیات کی کوئی پروا نہیں کرتے۔ علاوہ ازیں منفرد کی اذان و اقامت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اذان دینے سے کم از کم اذان کی فضیلت اور اعلاء کلمۃ اللہ کا ثواب حاصل ہو جائے گا۔ چنانچہ نسائی ص۱۰۷ج۱ میں اذان کی فضیلت میں حدیث ہے ان اباسعید الخدری قال لہٗ (لابی صعصعہ) انی اراک تحب الغنم والبادیہ فاذا کنت فی غنمک او بادیتک فاذنت بالصلوٰۃ فارفع صوتک فانہٗ لا یسمع مدیٰ صوت المؤذن جن ولا انس ولا شئ الا شہد لہٗ یوم القیامۃ قال ابوسعید سمعتہٗ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس حدیث کی رو سے صالح جنات یا اصحاب خدمت حضرات بھی اذان کو سن کر ممکن ہے کہ شریک جماعت ہو جائیں تو اعلام کا ثواب بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ فقط (سید مشہور حسن حسنی غفرلہٗ)

دخول اول کہا جاتا ہے اس حدیث میں یہی برات مراد ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ ایمان کے ساتھ اس نے کبائر کا ارتکاب بھی کیا اور بغیر توبہ کئے مرجاتا ہے تو معتزلہ و خوارج اس کو مثل کفار کے مخلد فی النار کہتے ہیں اور چونکہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ رب العزت پر اعتدال واجب ہے اس لئے ایسے شخص کی مغفرت کو خلافِ عدل سمجھ کر ناقابل عفو قرار دیتے ہیں۔ اُن کا یہ عقیدہ بالکل باطل ہے برخلاف اہلِ سنت کے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ ایسے شخص کو اس کے گناہوں کی سزا کے بقدر جہنم میں رکھ کر پھر اس کو جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خداوند تعالیٰ ایسے شخص کو اپنی رحمت سے معاف فرما دے اور جہنم میں داخل نہ کرے لقولہٖ تعالیٰ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ۔ بہرحال اس حدیث میں پہلی قسم کی برأت یعنی دخول اول مراد ہے۔ باقی صفتِ احتساب یعنی خلوص نیت اور ابتغاء مرضات اللہ تو ہر عمل کی مقبولیت کے لئے شرط ہے۔ کیونکہ ضابطہ یہی ہے کہ جو عمل جس کے لئے کیا جاتا ہے وہی اس کی جزاء کا ذمہ دار ہوتا ہے جیسا کہ شہید اور عالم اور سخی کے متعلق حدیث میں آتا ہے کہ ان کو خداوند قدوس بلا کر سوال کرے گا کہ تم نے دنیا کی زندگی میں میرے لئے کیا کیا؟ شہید کہے گا کہ میں نے آپ کے لئے اپنی جان قربان کر دی، عالم کہے گا کہ میں نے علم کے ذریعہ آپ کے دین کی خدمت کی، سخی کہے گا کہ میں نے آپ کی راہ میں اپنا مال قربان کیا، تو اللہ رب العزت فرمائے گا کہ تم نے میرے لئے کچھ نہیں کیا بلکہ اپنی شجاعت، اپنی علمیت اپنی سخاوت کی شہرت کی غرض سے یہ سب کچھ کیا تو فقد قیل یعنی یہ شہرت جو تمہارا مقصد تھا دنیا میں تم کو حاصل ہو گیا اس لئے میرے یہاں تم اجر و ثواب کے مستحق نہیں ہو، پھر ان لوگوں کو منہ کے بل جہنم میں داخل کر دیا جائے گا۔ اعاذنا اللہ من عذاب النار۔ بہرحال خلوص نیت کے ساتھ جو بھی عمل کیا جاتا ہے تو جسم میں قلب میں اور روح میں اچھے اثرات اور پاکیزگی پیدا ہوتی ہے۔ اس حدیث سے اذان کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ تو لاجابر، جابر بن یزید جعفی کی جرح و تعدیل کے بارے میں اختلاف ہے۔ یحییٰ بن سعید القطان، عبد الرحمٰن بن مہدی وغیرہ اس کو متروک الحدیث کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ما رایت اکذب من جابر بن یزید الجعفی مگر سفیان ثوری، شعبہ اور وکیع اس کی

توثیق کرتے ہیں ۔ اس کو مجروح قرار دینے کی وجہ بعض نے تو اس کی شعبدہ بازی بتائی ہے اور بعض نے کہا کہ اختلاف تبدیلی موسم پر بیماری کے غلبہ کی وجہ سے اس کے حواس میں فرق آجاتا تھا بعض نے اس کے ایمان بالرجعۃ کی بنا پر رافضی کہا ہے۔ ایمان بالرجعۃ کا مطلب یہ ہے کہ شیعوں کے ایک گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بادل میں ہیں، قربِ قیامت میں جب امام محمد مہدی پیدا ہو کر منصبِ امامت پر فائز ہوں گے تو جب تک بادل میں سے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ آواز دے کر ہم کو یہ ہدایت نہ فرمائیں گے کہ یہ امام محمد مہدی ہیں ان کے جھنڈے کے نیچے اگر اُن کا ساتھ دو تو اس وقت تک ہم ان کا ساتھ نہ دیں گے اور سورۂ یوسف کی آیت فَلَنْ اَبْرَحَ الْاَرْضَ حَتّٰى يَاْذَنَ لِیْٓ اَبِیْٓ کی اس نے یہی تفسیر کی۔ ظاہر ہے کہ یہ تفسیر بالرائے ہے صاف طور پر سیاق و سباق اس کا شاہد ہے کہ یہ آیت حضرت یوسف علیہ السّلام کے بھائیوں کے بارے میں ہے تو اوّلاً تو اس نے آیت کی تفسیر غلط کی۔ ثانیاً یہ عقیدہ قرآن و حدیث کے اور اہلِ سُنّت کے عقائد کے بالکل خلاف ہے۔ بظاہر اس کے بارے میں اختلاف کی وجہ وہی ہے جو مسلم شریف کے مقدمہ ص۱۵ میں سفیان ثوری نے بیان فرمائی ہے کہ کان الناس یحملون عن جابر قبل ان یظھر ما اظھر فلما اظھر ما اظھر اتھمہ النّاس فی حدیثہ وترکہ بعض الناس فقیل لہٗ وما اظھر قال الایمان بالرجعۃ سفیان کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ ایمان بالرجعۃ کے اظہار سے قبل اس کی حدیثیں معتبر مانی جاتی تھیں، لیکن جب اس نے اس عقیدہ کا اظہار کیا تو لوگوں نے اس کو چھوڑ دیا۔ اس لئے بظاہر جو لوگ توثیق کرتے ہیں وہ ایمان بالرجعۃ کے اظہار سے پہلے کا زمانہ ہے اور عدمِ توثیق ایمان بالرجعۃ کے بعد ہوئی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی چونکہ کوفہ ہی کے باشندے تھے اس لئے اُس کے متعلق اُن کا قول راجح ہونا چاہیئے۔ باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن: ضمان کے لغوی معنی کفالت کے ہیں یعنی مایلزم علیٰ غیرہ کا اپنے اوپر التزام کرنا، جس کو اصطلاحِ فقہاء میں ضم ذمۃ الیٰ ذمۃ اخریٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس بناء پر الامام ضامن کا مطلب یہ ہوگا کہ امام بارگاہِ رب العزّت میں تمام مقتدیوں کی طرف سے درخواست

یعنی قرأت کرنے کا ضامن اور متکفل ہے اس لئے امام کی قرأت کے وقت مقتدیوں پر سکوت واجب ہوگا۔ لقولہ علیہ السّلام واذا قرء فانصتوا دوسرے یہ کہ دربار شاہی میں نمائندہ کے علاوہ دوسروں کا بولنا خلافِ ادب ہے البتہ اگر نمائندہ کوئی غلطی کرے تو اس کو لقمہ دیا جاسکتا ہے۔ اب جب قرأت ایک ہوئی یعنی امام کی تو نماز بھی ایک ہوگی اگر چہ پڑھنے والے متعدد ہیں۔ اس لئے جب امام کی نماز فاسد ہوگی تو لا محالہ مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی چنانچہ ابن ماجہ صنہ میں الامام ضامن کے بعد فان احسن فلہ ولھم وان اساء یعنی فعلیہ ولا علیھم کی زیادتی سے اس کی تائید ہو رہی ہے کیونکہ اس میں ضمانت کی یہی تشریح کی گئی ہے کہ احسان و اساءۃ فی الصلوٰۃ دونوں کا ذمہ دار امام ہے اس لئے اس صورت میں نماز امام کی ہوئی مقتدی اس کے تابع ہیں البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب نماز ایک ہوئی تو پھر مقتدیوں پر دیگر ارکان کی ادائیگی کیوں ضروری ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل نماز تو قرأت ہی ہے۔ مسلم شریف ص۱۶۹ کی حدیث قسمت الصلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین میں قرات کو صلوٰۃ سے تعبیر کرنا اس کی واضح دلیل ہے، دوسرے یہ کہ دربار شاہی میں حاضری کا اصل مقصد صرف درخواست کا پیش کرنا ہوتا ہے جس میں امام نمائندگی کر رہا ہے۔ باقی دیگر ارکان رکوع وسجود، قیام وقعود وغیرہ یہ سب بارگاہِ ربّ العزت میں حاضری کے آداب ہیں جن کا بجالانا انفرادی طور سے ہر ایک پر ضروری ہے خلاصہ یہ کہ امام صرف قرأت کا ضامن ہے نہ کہ دیگر ارکان کا۔ ضامن کے دوسرے لغوی معنی ہیں اُخذ فی ضمنہ کالسفینۃ تتضمن لما فیہا وھو ایضاً مؤیدٌ لابی حنیفۃ یعنی ضمان کے دوسرے لغوی معنی یہ ہیں کہ ایک شئے دوسری شئے کو اپنے ضمن اور اپنے احاطہ میں لے لے جس طرح کشتی جالسین کو اپنے احاطہ میں لے کر ان کی حرکت وسکون کے لئے واسطہ فی العروض کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے بعینہٖ امام اپنے مقتدین کے لئے قرأت کے اندر واسطہ فی العروض ہے لقولہٖ علیہ السّلام من کان لہٗ امام فقراءۃ الامام لہٗ قراءۃ کیونکہ واسطہ فی العروض کے اندر واسطہ بالذّات اور ذی واسطہ بالعرض موصوف ہوا کرتا ہے اسی طرح یہاں امام قرأت کے ساتھ موصوف بالذّات ہے مقتدی موصوف بالعرض ہیں اس صورت میں بھی جب امام قرأت کے ساتھ موصوف بالذّات ہوا تو اس کی نماز کا فساد مقتدیین کو

قرأت کے ساتھ موصوف بالعرض ہیں ان کی نماز کے فساد کو مستلزم ہوگا۔ اب جس طرح واسطہ فی العروض کے اندر حرکت بالعرض کے علاوہ ذی واسطہ کی اپنی حرکت بالعرض بھی ہوتی ہے اسی طرح مقتدین قرأت بالعرض کے علاوہ دیگر ارکان رکوع وسجود وغیرہ کی ادائیگی میں منفرد ہیں اس لئے اگر ان ارکان میں سے کسی رکن کو مقتدی نے ترک کردیا یا کوئی اور مُفسدِ صلوٰۃ حرکت کی تب بھی مُقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ مقتدی کی نماز کے فساد کے دو سبب ہوں گے ایک امام کی نماز کا فساد دوسرا خود مقتدی کا مفسدِ صلوٰۃ عمل اب جب کہ الامام ضامن سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا اخذ کردہ یہ کلیہ کہ نماز واحد ہے پڑھنے والے متعدد ہیں ثابت ہوگیا جس کی تائید دوسری بہت سی احادیث سے ہورہی ہے چنانچہ نسائی شریف ص۱۳۶ میں ہے انما جعل الامام لیوتم بہٖ فاذا کبر فکبروا واذا قرء فانصتوا الخ نسائی شریف ص۱۲۶ پر ہے یؤم القوم اقرءھم لکتاب اللہ پہلی حدیث میں کلمۂ حصر کے ساتھ امام کو واجب الاقتداء قرار دینا اور بوقت قرأت مقتدیوں کو سکوت کا حکم دینا اور دوسری حدیث میں امامت کے لئے اَقْرء کو ترجیح دینا اس بات کی صریح دلیل ہے کہ نماز ایک ہی ہے ورنہ تو پھر کوئی بھی شخص امامت کرسکتا ہے نیز یہ کہ اگر نماز میں تعدد ہوتا تو قرأت میں بھی یقیناً تعدد کا حکم ہوتا۔ بہرحال یہ کلیہ ایسا ہے کہ کسی بھی مسئلہ میں اس کا نقض لازم نہیں آتا بلکہ مزید برآں اس کلیہ سے حسب ذیل مسائل مستنبط ہوتے ہیں (۱) مُدرکِ رکوع یعنی جو امام کے ساتھ قرأت اور قیام میں شرکت نہ کرسکا اس کے قیام اور قرأت کا ضامن امام ہے اس لئے صرف رکوع میں شرکت کی وجہ سے وہ بالاتفاق مُدرکِ رکعت شمار کیا جائے گا، جس کی تائید موطا امام مالک کی حدیث من ادرك ركعة فقد ادرك سجدة سے ہوتی ہے اب حضرات شوافع چونکہ امام اور مُقتدی کی نمازوں کو الگ الگ کہتے ہیں اس لئے اس مسئلہ میں اُن کے لئے خلاصی کی صرف دو ہی صورتیں ہوسکتی ہیں۔ اوّلاً یہ کہ احناف کی طرح نماز کو واحد مان کر امام کی ضمانت میں ان دونوں رکنوں کی ادائیگی کو تسلیم کریں ورنہ تو پھر بغیر قیام وقرأت کے نماز کے جواز کا فتویٰ دیں (۲) دوسرا مسئلہ اقتداء مفترض خلف المتنفل کا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعدد صلوٰۃ کی وجہ سے اس کے جواز کے قائل ہیں۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ وحدتِ صلوٰۃ کے کلیہ کے تحت اقتداء مفترض خلف المتنفل

اور اقتداء مفترض خلف المفترض بفرض اٰخر کو ناجائز اور اقتداء متنفل خلف المفترض کو جائز قرار دیتے ہیں کیونکہ پہلی دونوں صورتوں میں ایک تو اس کلیہ کے برخلاف تعدّد صلوٰۃ لازم آتا ہے دوسرے یہ کہ اقتداء مفترض خلف المتنفل میں تضمن مافوق اور اقتداء مفترض خلف المفترض بفرض اٰخر کے اندر تضمن غیر لازم آتا ہے جو بلاشبہ ناجائز ہے۔ البتہ تیسری صورت میں ادنیٰ کا اعلیٰ کے ضمن میں ہونا لازم آتا ہے جس کا جواز بالکل ظاہر ہے ③ تیسرا مسئلہ یہ کہ نماز ایک ہوگی تو قرأت بھی ایک ہوگی چنانچہ مسلم شریف ص۱۷۴ج۱ کی حدیث و اذا قرأ فانصتوا اس کی مؤید ہے۔ والمؤذن مؤتمن، مؤذن کو مؤتمن کہا گیا کیونکہ اُس کی اذان سے لوگوں کے نماز روزے متعلق ہیں۔ اُوپر چڑھ کر اذان کے لئے جانے میں بے پردگی سے احتیاط کرنے کی بنا پر اس کو مؤتمن کہا گیا۔ اب چونکہ رشد و ہدایت کی دعا سے تحفظ عن التقصیر اور دعائے مغفرت سے وقوع تقصیر مفہوم ہوتا ہے نیز یہ کہ امامت سنّتِ رسولؐ اور اذان سنّتِ بلال ہے اس بنا پر منصب امامت کو منصب تاذین سے افضل کہا گیا ہے۔ اب اس حدیث کی سند میں جو امام ترمذی نے کلام کیا ہے کہ سفیان ثوری اور حفص بن غیاث وغیرہ عن الاعمش عن ابی صالح عن ابی ھریرۃ تیقن کے ساتھ روایت کرتے ہیں مگر ابوزرعہ اس حدیث کو عن عائشۃ اور امام بخاری عن ابی ھریرۃ اصح قرار دیتے ہیں، اور علی بن مدینی دونوں کو لم یثبت کہتے ہیں۔ اسباط بن محمد نے حُدِّثْتُ عن ابی صالح کہہ کر سند کو مشکوک کر دیا لیکن ابوداوٗد ص۷۷ میں ثنا الاعمش عن رجل عن ابی صالح یعنی اعمش اور ابو صالح کے درمیان رجل مجہول کا واسطہ ذکر کیا گیا ہے۔ اب یہ رجل مجہول کون ہے تو نافع بن سلیمان کی روایت عن محمد بن ابی صالح عن ابیہ عن عائشۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید یہ رجل مجہول محمد بن ابی صالح ہیں واللہ اعلم۔ اس کے بعد ابوداوٗد فرماتے ہیں عن الاعمش قال نبئت عن ابی صالح قال ولا ارانی الا قد سمعتہ منہ عن ابی ھریرۃ۔ اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعمش کا ظن غالب تو یہی ہے کہ میں نے ابوصالح سے سُنا ہے مگر درس میں بعض اوقات کوئی بات سُننے سے رہ جاتی ہے یا کسی بات میں کچھ شک ہوتا ہے تو اپنے کسی ہم سبق سے انسان تحقیق کر لیا کرتا ہے۔ بظاہر یہی صورت اعمش کو پیش آئی اور انھوں نے ازراہِ احتیاط شک کا اظہار

کیا جس کا یہ مطلب ہوا کہ روایت اپنی جگہ صحیح ہے۔ چنانچہ ابن حبان نے حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں کی حدیثوں کو صحیح کہا ہے نیز بذل المجہود ص ۲۹۷ میں اعمش کے سماع من ابی صالح کی بھی تصریح کی اور حدثنا ابوصالح کے الفاظ بھی ذکر کئے ہیں اس لئے روایت بہر حال صحیح ہے۔

باب مایقول اذا اذن المؤذن :۔ اجابت دو قسم پر ہے عملی اور قولی۔ علامہ ابن ہمام وغیرہ احناف کی ایک جماعت اجابت عملی کو واجب اور شوافع واحمد فرض عین کہتے ہیں دیگر عام احناف سنت مؤکدہ کہتے ہیں۔ قائلین وجوب کی دلیل ترمذی شریف ص ۳۰ کی حدیث عن ابی ھریرۃ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال لقد ھممت ان امر فتیتی ان یجمعوا حزم الحطب ثم امر بالصلوٰۃ فتقام ثم احرق علی اقوام لایشھدون الصلوٰۃ ہے۔ ظاہر ہے کہ ترک جماعت پر اتنا شدید غیظ وغضب دلیل وجوب ہے۔ دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ یہ لوگ منافقین تھے تاہم تاکید کی وجہ سے بہر حال سنت مؤکدہ ہے۔ اجابت قولی میں بھی احناف وشوافع کے دو قول ہیں وجوب اور استحباب۔ دلیل وجوب صیغۂ امر ہے، قائلین استحباب امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ مثل مایقول المؤذن۔ ــــ چونکہ حیعلتین میں جیساکہ مسلم شریف اور ابوداؤد کی حدیثوں میں آتا ہے کہ حوقلہ پڑھنا چاہئے اور قد قامت الصلوٰۃ کے جواب میں اقامھا اللہ وادامھا اور الصلوٰۃ خیر من النوم کے جواب میں صدقت وبررت کہا جائے تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قولوا فی اکثر الکلمات مثل مایقول المؤذن اس توجیہ کے اندر مماثلت حقیقی مع الاستثناء مراد ہوگی۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ قولوا بما یقتضیہ قول المؤذن اس توجیہ میں مماثلت معنوی بلا کسی استثناء کے مراد ہوگی ــــ اس سے چونکہ اجابت عملی مراد ہے تو رفع موانع شیطانیہ کی غرض سے حوقلہ کہنے کا حکم ہے۔ دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ حیعلتین اور الصلوٰۃ خیر من النوم اور قد قامت الصلوٰۃ کے جواب میں انھیں الفاظ کا اعادہ کر دیا جائے گا تو یہ ایک قسم کا استہزاء ہو جائے گا۔ باب فی کراھیۃ ان یاخذ المؤذن علی الاذان اجراً: عثمان بن ابی العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس حدیث سے اُجرت علی الاذان کی کراہت ثابت ہوتی ہے۔ اسی طرح اِنْ اَجْرِیَ اِلَّا عَلَی اللّٰہِ اور قُلْ لَّآ اَسْئَلُکُمْ عَلَیْہِ اَجْرًا اور وَلَا تَشْتَرُوْا

بِاٰیٰتِیْ ثَمَنًا قَلِیْلًا وغیرہ آیات سے اُجرت علی الطاعات کی کراہت ثابت ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ انھیں نصوص کی بنا پر اُجرت علی الطاعات کے عدم جواز کے قائل ہیں۔ حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام شافعی علیہ الرحمہ اس کو جائز کہتے ہیں۔ امام شافعی صاحب کی دلیل بخاری شریف صفحہ ۵۴۳ پر عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی یہ حدیث ہے کہ صحابہ کرام کا ایک جگہ گذر ہوا صحابہ کرام نے ان لوگوں سے ضیافت کا مطالبہ کیا مگر انھوں نے صاف انکار کر دیا۔ اسی اثنا میں ایک شخص کے سانپ نے کاٹ لیا تو وہ لوگ صحابہ کرام کے پاس آئے اور پوچھا کہ کیا آپ لوگوں میں کوئی جھاڑ پھونک والا ہے، تو حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ہاں ہمارے پاس رقیہ ہے مگر تم لوگوں نے ہماری مہمانی سے انکار کر دیا تھا اس لئے ہم بغیر اُجرت لئے رقیہ نہ کریں گے۔ بالآخر تیس بکریاں طے ہوئیں۔ انھوں نے سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کرنا شروع کر دیا تو وہ بالکل صحیح ہو گیا۔ دوسرے ساتھیوں نے اس کو مکروہ سمجھا کہ یہ تو کتاب اللہ پر اُجرت ہو گئی اس لئے جب تک آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ کی تحقیق نہ کر لی جائے اس وقت تک ان کو استعمال نہ کیا جائے جب آپ سے معلوم کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا ان احق ما اخذتم علیہ اجراً کتاب اللہ پھر آپ نے فرمایا واضربوا لی بسھم۔ احناف اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ رقیہ کے اندر عبادت کے معنی نہیں ہیں بلکہ غرض دنیوی یعنی علاج مقصود ہے، لیکن قرآن اگر کسی غرض دنیوی رقیہ وغیرہ کے لئے پڑھا جائے تو اس کی اجرت بلاشبہ جائز ہے اور اگر ثواب اور عبادت کی غرض سے پڑھا جائے گا تو اُجرت لینا حرام ہوگا لیکن مشائخ بلخ اور متاخرین نے ضرورت شدیدہ کی بنا پر امام شافعی صاحب کے مذہب پر فتویٰ دے دیا ہے۔ کیونکہ اذان و امامت وعظ و تذکیر، تدریس و تحریر یہ سب شعائر اسلام ہیں، جن کے قیام کی ذمہ داری حکومت اسلامی پر عائد ہوتی ہے چنانچہ زمانۂ سابق میں مؤذن، امام، مدرس اور واعظ وغیرہ ان سب حضرات کے بیت المال سے وظائف حکومت نے جاری کر رکھے تھے حتیٰ کہ خود امام المسلمین بھی بیت المال سے وظیفہ لیا کرتا تھا جیسا کہ بخاری شریف صفحہ ۲۷۸ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول ہے کہ لما استخلف ابوبکر الصدیق قال لقد علم قومی ان حرفتی لم تکن تعجز عن مؤنۃ اھلی و شغلت

بامر المسلمین فسیأکل آل ابی بکر من ھٰذا المال ویحترف للمسلمین فیہ. حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نہایت صفائی کے ساتھ بات کو صاف کر دیا کہ کسبِ معاش کے لئے میرے پاس اسباب کی کمی نہیں مگر امورِ مسلمین میں مشغولیت کی وجہ سے اسبابِ معاش اختیار کرنے کے لئے وقت نہ مل سکے گا. اس لئے ابوبکر (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) اسی بیت المال سے وظیفہ لیا کرے گا. خود آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے اخراجات کے لئے حق تعالیٰ شانہ نے فیٔ اور خمس مقرر فرمادیا تھا لیکن اب جب کہ بیت المال کا نظام ختم ہوگیا تو شعائرِ اسلامیہ کے تحفّظ کی ذمہ داری تمام ہی مسلمانوں پر عائد ہوتی ہے۔ اس لئے اُن کا فرض ہے کہ وہ امام ومؤذن کو مقرر کریں اور باقاعدہ اُجرت دیں اگر اُجرت نہ دی جائے گی تو سب اپنے اپنے کسبِ معاش میں مشغول ہوجائیں گے جس کی وجہ سے علمار وفقہار، مؤذنین وائمہ کا وجود ہی خطرے میں پڑجائے گا۔ اس صورت میں یہ تمام شعائرِ اسلامیہ ضائع ہوجائیں گے، ورنہ تو کم از کم نظم بکھر جائے گا۔ باب مایقول اذا اذن المؤذن من الدعا حین یسمع المؤذن ذات مؤذن چونکہ از قبیل مسموعات نہیں ہے اس لئے یہاں مُضاف صوتہٗ او قولہٗ او اذانہٗ محذوف مانا جائے گا۔ وانا اشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہٗ لاشریک لہٗ وان محمداً عبدہٗ ورسولہٗ رضیت باللہ ربًّا وبالاسلام دینًا وبمحمد رسولًا۔ اس کے پڑھنے کا محل آخر اذان ہی ہے کیونکہ درمیان میں پڑھنے کے اندر اجابت میں خلل واقع ہوگا۔ باب منہ ایضًا۔ دعوۃ تامّۃ تامہ اس لئے کہا گیا کہ اذان میں تینوں اصولِ دین یعنی توحید اشھد ان لآ الٰہ الآ اللہ میں رسالت اشھد ان محمد رسول اللہ میں اور آخرت اور قیامت حیّ علی الفلاح میں مذکور ہے اور عمل حیّ علی الصلوٰۃ میں ہے اس لئے اذان اپنے کلمات کے لحاظ سے اعلیٰ درجہ کا شعار اسلام ہے۔ الصلوٰۃ القائمۃ بعض علمار نے قائمہ کے معنی دائمہ کے لئے ہیں اس لئے کہ نماز کسی اُمّت میں منسوخ نہیں ہوئی۔ بعض نے قائمہ کے معنی کاملہ کے لئے ہیں کیونکہ قیام الشیٔ اسی وقت ہوتا ہے جب کہ اس کے تمام اجزا صحیح اور کامل ہوں۔ وسیلۃ یہ بہت بڑا مرتبہ ہے جس کو شفاعتِ کبریٰ کہا جاتا ہے۔ الفضیلۃ اور مقام محمود یہ بھی وہی شفاعت کبریٰ کا مرتبہ اور مقام ہے تینوں کے معنی ایک ہیں اگرچہ عنوان الگ ہے مگر معنون ایک

ہے۔ وسیلہ تو اس لئے کہا گیا کہ اس موقع پر بندوں اور اللہ کے درمیان آپ کا توسّل ہوگا۔ فضیلہ اس لئے کہ یہ افضل ترین مرتبہ ہے اور مقام محمود اس لئے کہ صاحبِ منصبِ ہذا کی تمام اوّلین و آخرین مدح سرائی کریں گے۔ عنوانوں کے جدا ہونے کی وجہ سے ایک کا دوسرے پر عطف کرنا صحیح ہوگیا وسیلہ کے دوسرے معنی یہ بھی مراد لئے گئے ہیں کہ نعمائے دنیا کے اندر بھی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ رب العزّت اور بندوں کے درمیان واسطہ ہیں یعنی جناب باری تعالیٰ کی طرف سے جو فیضان اپنے بندوں پر ہوتا ہے وہ اوّلاً بالذات آپ پر اور آپ کی وساطت سے تمام بندوں پر ہوتا ہے اُمت دعوت و اجابت دونوں ہی داخل ہیں حتیٰ کہ موجودات کے وجود کے فیضان میں بھی بعض کے نزدیک آپؐ ہی کی ذات اقدس واسطہ ہے خواہ کوئی ادراک کرے یا نہ کرے۔ اولیاء اللہ کو اس کا ادراک ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حضرات صوفیائے کرام کے نزدیک وساطت اور وسائط کی بڑی اہمیت ہے، لیکن وسائط کا بااختیار ہونا ضروری نہیں ہے۔ اہلِ بدعت اپنی اندھی عقیدت اور غلو کی بناء پر انبیاء اور اولیاء کو بااختیار سمجھ کر اُن سے دعائیں کرتے ہیں جو بدعت بھی ہے اور شرک بھی ہے۔ عسیٰ ان یبعثک میں عسیٰ ترجّی اور تحقیق دونوں کے لئے ہوسکتا ہے۔ انواعِ شفاعت مختلف ہیں یہاں مقام محمود میں شفاعت کبریٰ مراد ہے کیونکہ جب تمام اہلِ محشر سخت بےچینی اور اضطرابی کیفیت میں ہوں گے تو حضرت آدم حضرت نوح حضرت ابراہیم وغیرہ انبیاء علیہم السّلام کے پاس حاضر ہوکر شفاعت کی درخواست کریں گے۔ سب نفسی نفسی اذھبوا الیٰ غیری کہہ کر معذرت کردیں گے بالآخر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوکر درخواست کریں گے اور آپ کی شفاعت قبول ہوگی۔ اس وقت جمیع اہلِ محشر کو یک گونہ سکون حاصل ہوگا۔ حلت لہ شفاعتی۔ ای نزلت اور اگر حلال سے مشتق مانا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ شفاعت کے لئے کوئی رکاوٹ نہیں رہے گی یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے شفاعت کے واسطے اذن باری تعالیٰ ہوجائے گا۔

دوسری شفاعت ترقّی درجات کی ہوگی۔ بہرحال مطلب یہ ہے کہ دعا کرنے والے نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دعا کی تو یقبل الھدیہ ویثیبھا کی

عادت کے مطابق آپ نے اس کے عوض اپنی شفاعت کی خوشخبری سنادی۔

(۲۶ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ السَّابِعُ وَالسَّبْعُوْنَ

بَابُ مَاجَاءَ کَمْ فَرَضَ اللّٰہُ عَلٰی عِبَادِہٖ مِنَ الصَّلَوَاتِ : اس جگہ حضرت انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ فرضت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلم شریف ص ۹۱/۱۱۲ میں خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ففرض علیّ خمسین صلوٰۃ فی کلّ یوم ولیلۃ ارشاد فرماتے ہیں حالانکہ نماز امّت پر بھی فرض ہے، جیساکہ مسلم شریف کی اسی حدیث میں حضرت موسیٰ علیہ السّلام فرماتے ہیں مافرض ربّك علی اُمّتك۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وعلی اُمّتی کا لفظ یا تو اختصاراً حذف کر دیا گیا یا اُمّت کو آپ کے تابع کر دیا گیا۔ دوسرا جواب یہ کہ فرضیتِ صلوٰۃ کو آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے خداوند قدوس کی عظیم الشان نعمت سمجھتے ہوئے کمال محبّت کے ساتھ ازراہِ تلذّذ اپنی طرف منسوب فرمایا اگرچہ اُمّت پر بھی فرض ہے۔ تیسرا جواب یہ کہ لیلۃ المعراج میں بارگاہ ربّ العزّت کے اندر صرف آپ ہی تھے اُمّت وہاں موجود نہ تھی اس لئے اپنی طرف نسبت فرمائی۔ دوسرا اشکال مایبدل القول لدیّ یعنی نسخ کے متعلق یہ ہوتا ہے کہ نسخ کے اندر عواقبِ امور سے جہل اور انفع غیر انفع سے لاعلمی لازم آتی ہے اس لئے کلام اللہ میں نسخ نہ ہونا چاہئے۔ یہ اعتراض یہودی اس لئے کرتے ہیں تاکہ اُن کی شریعت کا شریعتِ عیسوی اور شریعتِ محمدیہ علی صاحبہا الصّلوٰۃ والتسلیم سے منسوخ ہونا لازم نہ آئے، لیکن اُن کا یہ اعتراض بالکل مہمل ہے اس لئے کہ نسخ کا دار و مدار لاعلمی پر نہیں بلکہ بسا اوقات مکلّفین کی استعداد اور اُن کی صلاحیت کو مدنظر رکھتے ہوئے احکامات میں اس قسم کے تغیرات کرنا لازمی امر ہے، جس طرح ایک طبیب کسی مریض کو پہلے منضجات کا پھر مسہلات کا اُس کے بعد مبردات کا استعمال کراتا ہے تو جب علاج میں یہ تغیرات طبیب کے جہل کی علامت نہیں بلکہ اس کی مہارت کی دلیل ہیں، اسی طرح اصلاحِ اُمّت کے لئے بتدریج احکام میں تغیّر کیا جاتا ہے اس لئے نسخ کی

تعریف بالنسبۃ الی اللہ حکم اول کی مدت کا بیان کرنا ہے، لیکن بندے چونکہ اپنے قصور علمی کی وجہ سے اس حکم کو مؤبد تصور کرتے ہیں۔ اس لئے نسخ کی تعریف عند العباد رفع حکم شرعی با خر مثلہ ہوگی۔ نسخ کی یہ دونوں تعریفیں عند الاصولیین ہیں مگر حضرات متقدمین یعنی صحابہ و تابعین بطور توسع مطلق کے مقید اور مجمل کے مفسر کر دینے پر بھی نسخ کا اطلاق کر دیتے ہیں مایبدل القول لدیّ میں اگر لدیّ کو مایبدل کے متعلق کرتے ہیں تو کوئی اشکال باقی نہیں رہتا کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ میرے نزدیک تبدیلی نہیں (بلکہ صرف بیانِ مدتِ حکم ہے) اس لئے نمازوں میں عند اللہ نسخ نہیں ہوا بلکہ اللہ رب العزت کے علم میں پہلے ہی سے ہے کہ میں اس طرح نمازوں میں تخفیف کروں گا البتہ بالنسبۃ الی المکلف یہ نسخ ہوگا۔ اور اگر لدیّ کو قول کے متعلق کیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ میرے یہاں قول میں تبدیلی نہیں ہوتی تو اس صورت میں یہ اشکال پیش آئے گا کہ پھر خمسین صلوۃ کے قول میں کیوں تبدیلی کی گئی، تو اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ القول میں الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے تقدیر عبارت اس طرح ہوگی مایبدل قول اعطاء الثواب لدیّ یعنی ثواب دینے کے قول میں میرے یہاں کوئی تبدیلی نہ ہوگی ثواب پچاس ہی نمازوں کا ملے گا دوسرا جواب یہ کہ تبدیلی عمل میں ہوئی جو بندوں کا فعل ہے لیکن جو خداوند قدوس کا فعل ہے یعنی اثابت اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی اور یہ حقیقت و واقع کے عین مطابق ہے۔ بہرحال نسخ کے ثبوت پر مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا اور وَاِذَا بَدَّلْنَآ اٰيَةً مَّكَانَ اٰيَةٍ وغیرہ آیات اور بکثرت احادیث دلالت کرتی ہیں۔ اس لئے نسخ ناقابلِ انکار حقیقت ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو پچاس نمازوں کی گرانی کا علم ہوگیا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم نہ ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم پر اس وقت شانِ عبدیت اور استغراق و محویت کا اس درجہ غلبہ تھا کہ ع ہرچہ گنی رضائے تو دل شدہ مبتلائے تو اس وجہ سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کمالِ محویت کی وجہ سے اس طرف توجہ

مبذول نہ ہوئی۔ دوسرا جواب یہ کہ آپ کو اپنی اُمّت پر اعتماد تھا جو فی الواقع حقیقت کے مطابق ہے، جیسا کہ بخاری شریف ص۵۶۴ جلد۲ میں ہے عن طارق بن شہاب قال سمعت ابن مسعود یقول شهدت من المقداد بن الاسود مشهداً لان اکون صاحبهٗ احب الی ممّا عدل بہ اتی النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم وھو یدعو علی المشرکین فقال لا نقول کما قال قوم موسیٰ اذھب انت وربّك فقاتلا ولکنا نقاتل عن یمینك وعن شمالك وبین یدیك وخلفك فرأیت النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم اشرق وجهہٗ وسرّہٗ۔ اس روایت سے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم اور حضرت موسیٰ علیہ السّلام کی اُمّتوں کے درمیان فرق بالکل واضح ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ کو اپنی اُمّت کی صلاحیت اور دوسری اُمّتوں پر اُس کے تفوّق کا علم تھا۔ باقی بتدریج پانچ پانچ نمازوں کی تخفیف کی تمام حکمتیں تو اللہ ربّ العزّت ہی جانتا ہے تاہم جس طرح بندہ کے جذبات ہوتے ہیں کہ وہ بھکاری بن کر اللہ ربّ العزّت کے سامنے گڑگڑا کر سوال کرے اسی طرح اللہ ربّ العزت بھی چاہتا ہے کہ میرے بندے بار بار مجھ سے سوال کریں اس لئے نو مرتبہ کے سوال میں پینتالیس۴۵ نمازیں معاف کی گئیں۔ ثانیاً اُمّت کو متنبہ کرنا تھا کہ تمہارے رسولؐ نے تم پر تخفیف کے لئے نو مرتبہ الحاح وزاری کر کے پینتالیس۴۵ نمازیں معاف کرائیں اس لئے باقی پانچ نمازوں کو نہایت پابندی کے ساتھ پڑھا کرو۔ نیز یہ کہ اللہ ربّ العزّت نے اپنی عنایت کا اظہار بھی فرمایا کہ پانچ نمازوں کا ثواب ہماری طرف سے پچاس کی برابر ہی دیا جائے گا۔ باب فی فضل الصلوٰات الخمس۔ اہل سنّت والجماعت

کے نزدیک کبائر کی معافی کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ خلوص دل سے توبہ کرے توبہ کا مطلب یہ ہے کہ اپنے کئے پر نادم اور پشیمان ہو اور آئندہ اُس کے نہ کرنے کا عزم مصمم ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ رب العزت اپنی رحمت سے معاف فرمادے تو یہ اُس کی عنایت ہے چونکہ مرتکب کبیرہ کو معتزلہ خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر اور خوارج داخل فی الکفر بھی مانتے ہیں اُس کے مخلّد فی النّار ہونے پر دونوں کا اتفاق ہے۔

اس بناء پر معتزلہ و خوارج اس حدیث کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ غشیانِ کبائر کی صورت میں چونکہ وہ خارج عن الایمان ہوگیا اور بغیر ایمان کے کوئی عبادت قبول نہیں ہوتی اس لئے صلوات خمس اور جمعہ جب نامقبول ہوئے تو موجبِ تکفیر سیئات ہرگز نہیں ہوسکتے اہلِ سنّت کہتے ہیں کہ سیاقِ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مالم یغش الکبائر استثناء کے معنی میں ہے اس لئے مطلب یہ ہوگا کہ یہ حسنات بجز کبائر کے دیگر سیّئات کے لئے مکفّر ہو جائیں گی علیٰ ھٰذا القیاس السیف محاء للذنوب اور حج مبرور وغیرہ کے متعلق جو نصوص آئی ہیں اُن کا مطلب بھی یہی ہوگا کہ صغائر کے لئے وہ یقیناً مکفّر ہوں گی۔ باقی اللہ رب العزت بندے سے راضی اور خوش ہوکر کبائر کو بھی اپنی رحمت سے معاف فرمادے تو یہ اُس کی عنایت ہوگی۔ اب یہاں ایک سوال یہ ہوسکتا ہے کہ جب صلوات خمس مکفر سیئات ہوگئیں تو پھر جمعہ کے مکفّر ہونے کا کیا مطلب ہے؟ جواب یہ ہے کہ اگر صلوات خمس ان

تمام شرائط و آداب کے ساتھ ادا کی گئیں جن کے بعد وہ مکفر سیئات ہوگئیں تو جمعہ سے ترقیٔ درجات ہوگی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں مفردات کی تاثیر بیان کرنا مقصود ہے یعنی تکفیر سیئات کے اندر صلوات خمس سے جمعہ کی تاثیر زیادہ ہے۔ لِمَا بَیْنَهُنَّ، اگر غشیان کبائر نہ ہو تو لجمیع ما بینھن ورنہ تو لبعض ما بینھن مراد لیا جائے گا۔ بہرحال اجتناب عن المعاصی کا بہت زیادہ اہتمام کرنا چاہئے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْجَمَاعَةِ۔ جماعت شعار اسلام سے ہے اس سے شوکتِ اسلام ظاہر ہوتی ہے فرائض چونکہ اللہ رب العزت کو زیادہ محبوب ہیں اس لئے اُن کو سہل کرنے کے لئے جماعت کو رکھا گیا کیونکہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا انفراداً نماز پڑھنے سے آسان ہے اس لئے اُن کی پابندی سہولت سے ہوسکے گی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے انسان کا غرور و تکبّر جو امراض قلبیہ میں سب سے زیادہ شدید ہے وہ ختم ہوتا ہے اس لئے کہ ہر چھوٹا بڑا جماعت کے اندر مساوی درجہ کے اندر آجاتا ہے۔ تیسری وجہ یہ کہ جماعت کے اندر کوئی نہ کوئی مقبول بندہ ہوتا ہے جس کی برکت سے سب کی نمازیں مقبول ہو جانے کی قوی اُمید ہے۔ چوتھی وجہ یہ کہ اجتماعی شکل میں ایک کے عمل سے دوسرے کے

لہ وفی التفسیر المظھری ولا یتصور التنزہ عن المعاصی الا بدوام الحضور وصفاء القلوب والنفوس وذا لا یتصور الا بجذب من اللہ تعالیٰ بتوسط المشائخ فعلیك التشبث باذیالھم فھم قوم لا یشقیٰ جلیسھم ولا یخاب انیسھم۔ (صـ ۹۴ـ پ ۵) (سید مشہود حسن حسنی غفرلہ)

عمل کی اصلاح ہوتی ہے اور عمل کا شوق و ذوق بھی پیدا ہوتا ہے۔ بسبع عشرین درجة، بعض روایات میں پچیس گنا اور بعض میں ستائیس گنا ثواب بیان کیا گیا ہے۔ اس کی ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ کم سے کم جماعت میں دو شخص یعنی ایک مقتدی اور ایک امام ہوتے ہیں اس لئے پچیس کے عدد میں ان دو کا مزید اضافہ کر کے ستائیس کر دیا گیا جو محض فضلِ خداوندی ہے۔

باب فیمن سمع النداء فلا یجیب : امام احمدؒ، ابن خزیمہؒ، امام اوزاعیؒ عطاءؒ اور داؤد ظاہری کے نزدیک جماعت فرض عین ہے۔ امام شافعیؒ اس کو فرض کفایہ اور امام مالک و امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ سُنّت مؤکدہ اور محققینِ احناف کی ایک جماعت اس کو واجب کہتی ہے۔ سب حضرات اسی حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ آنحضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے احراق بیوت کی دھمکی دی اگرچہ عورتوں اور بچّوں کی وجہ سے اس پر عمل نہیں فرمایا اس لئے ترکِ جماعت پر اتنی شدید وعید اس کی فرضیت کی علامت ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تہدید کے طور پر جو کچھ کہا جاتا ہے وہ حکم شرعی نہیں ہوا کرتا۔ اس لئے فرضیت کو اس سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے یہ کہ خبر واحد سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے نہ کہ فرضیت۔ امام شافعی رحمۃ اللہ فرض کفایہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جماعت کھڑے ہونے کے بعد ان نوجوانوں کا احراق کے لئے جانا خود ترکِ جماعت کو مُستلزم ہے اس لئے جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے والوں کی ادائیگیٔ فرض سے ان نوجوانوں کے فرض کی ادائیگی ماننی پڑے گی ورنہ تو پھر ان کو تارکِ فرض ماننا پڑے گا۔ اس لئے لامحالہ

جماعت کو فرض کفایہ کہا جائے گا، لیکن اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ یہ نوجوان بعد میں کسی دوسری مسجد میں جاکر جماعت کر سکتے تھے اس صورت میں اُن کا تارکِ جماعت ہونا لازم نہ آئے گا۔ بہرحال نماز باجماعت کی انتہائی تاکید ہے ہر مسلمان کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا اہتمام بہت ضروری ہے۔

(۲۷ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

الحمدللہ آج مؤرخہ ۲۴ رجب المرجب ۱۴۱۷ھ مطابق ۶ دسمبر ۱۹۹۶ء

یوم جمعہ "دُروس مدنیہ" کی جلد اوّل ختم ہوگئی

اللہ ربّ العزّت قبول فرمائے، آمین

بحرمۃ سید المرسلین

صلی اللہ علیہ وآلہٖ

وصحبہٖ وبارک

وسلّم

تحریرِ منیف

(از)

حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی استاذ حدیث و ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

حضرت مدنی نوّر اللہ مرقدہٗ کی تعلیمی و تدریسی زندگی کے ۲ دو دور ہیں اوّل دور مدنی ہے جس میں آپ نے حرم مدنی زادھا اللہ شرفاً وعظمۃً میں کم وبیش چودہ سال تدریسی خدمت انجام دی ہے اور جملہ علوم و فنون کی کتابیں پڑھائی ہیں۔ یہ درس بہت مقبول تھا جس کے بارے میں خود حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ "نقش حیات" میں تحریر فرماتے ہیں کہ مسلسل طور پر میرا مشغلہ علمی مدینہ منورہ میں جاری رہا تمام مشاغل معاش وغیرہ سے دست بردار ہوکر سفر گنگوہ سے واپس ہوتے ہی مسجد نبوی میں تعلیمی مشاغل میں تدریجاً منہمک ہوگیا حتیٰ کہ روزانہ چودہ چودہ کتابیں مختلف فنوں کی پڑھاتا تھا اور چونکہ مدینہ منورہ میں منگل اور جمعہ کو تعطیل ہوتی ہے تو ان تعطیل کے ایام میں بھی خصوصی درس چار پانچ ہوتے تھے بہت سی ایسی کتابیں جن کو ہندوستان میں پڑھایا نہیں جاتا ہے اور مدینہ منورہ، مصر و استنبول کے نصاب میں وہ داخل ہیں، پڑھانی پڑیں، بحمد للہ نہایت کامیابی کے ساتھ یہ دروس جاری رہے، اکابر اساتذہ رحمہم اللہ کی برکتیں اور دعائیں اور فضل خداوندی شامل حال تھا، اس سے علمی ترقی ہوتی گئی اور افاضہ اور استفاضہ کا حلقہ روز افزوں ہوتا رہا، علوم میں جدّ وجہد کرنے والے طلبہ کا ہجوم اس قدر ہوا کہ اور مدرسین کے حلقہائے دروس میں اس کی مثال نہیں تھی عوام کے اجتماع سے بعض بعض حلقے بڑے بڑے ہوتے تھے مگر پڑھنے والے اور جدّ وجہد علمی کرنے والے اوروں کے یہاں کم تھے اور میرے یہاں حال برعکس تھا، عوام کو اس وجہ سے دلچسپی نہ ہوتی تھی کہ علمی بحثیں اُن کی سمجھ میں آنی دشوار ہوتی تھیں بعض بعض علماء ایسے بھی تھے کہ اُن کے یہاں پہلے پہل رجوع بہت زیادہ تھا مگر بعد میں کم ہوگیا اور اُن کے یہاں کے طلبہ بھی میرے یہاں آنے لگے۔ (نقش حیات ص ۹۷ تا ۹۹)

حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی مدنی علمی زندگی کو دیکھنے والا کوئی شخص اب زندہ نہیں ہے اور

اب اس بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں لکھا جا سکتا جس کو حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے خود اپنے قلم سے نقش حیات میں تحریر فرما دیا ہے۔

علمی زندگی کا دوسرا دور مالٹا سے واپسی پر حضرت شیخ الہند کی وفات سے شروع ہوتا ہے جب مولانا آزاد رحمۃ اللہ علیہ نے مسجد ناخدا کلکتہ میں اپنے قائم کردہ مدرسے کے لئے حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ سے ایک ایسے عالم کو طلب کیا جس کی نظر ابنِ تیمیہ اور ابنِ قیم رحمہما اللہ کے علوم پر بھی ہو، چنانچہ مولانا آزاد کی طلب پر حضرت نے اپنے مختلف تلامذہ سے گفتگو کی لیکن مختلف اعذار کو پیش کر کے ان حضرات نے معذرت کر لی۔ اخیر میں حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت مدنی نور اللہ مرقدہٗ کو یہ کہتے ہوئے کہ "آخر کار نظر اپنوں پر ہی جاتی ہے" کلکتہ جانے کا حکم دے دیا اور حضرت فوراً تیار ہو گئے حالانکہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ بستر علالت پر تھے۔

مولانا جلیل احمد صاحب کیرانوی رحمۃ اللہ علیہ جو حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے گھر کے پروردہ تھے۔ فرماتے تھے کہ رخصت کرتے ہوئے حضرت شیخ الہندؒ نے بستر علالت پر لیٹے لیٹے حضرت مدنی نور اللہ مرقدہٗ کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لیا اور جسم پر پھیرا اور دعائیں دیتے ہوئے رخصت کیا۔ حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ امروہہ ہوتے ہوئے کلکتہ جانے کا ارادہ رکھتے تھے۔ چنانچہ امروہہ پہونچنے پر یہ اطلاع ملی کہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ رحلت فرما گئے۔ رحلت کے اس واقعہ کو حضرت مدنیؒ نے اپنی مرتبہ کتاب "اسیر مالٹا" میں تحریر بھی فرمایا ہے تفصیل وہاں دیکھی جا سکتی ہے۔

حضرت رحمۃ اللہ علیہ استاذ محترم کے حکم پر کلکتہ تشریف لے گئے وہاں رہتے ہوئے سلہٹ کے لوگ جو کاروبار کی غرض سے کلکتہ آیا جایا کرتے تھے، حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے متعارف ہوئے اور گرویدہ ہو گئے۔ مولانا آزاد رحمۃ اللہ علیہ کا قائم کردہ مدرسہ کچھ زیادہ دن نہ چل سکا جس کا بظاہر سبب مولانا آزادؒ کی مشغولیت اور انگریز مخالف سرگرمیاں تھیں، تو سلہٹ کے لوگوں کے اصرار پر حضرت مدنی نور اللہ مرقدہٗ سلہٹ تشریف لے گئے جہاں آپ کا قیام بحیثیت شیخ الحدیث ۱۹۲۸ء تک رہا ہے۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی وہ تعلیمی و تبلیغی خدمات جو سلہٹ سے متعلق ہیں اُن کا دیکھنے والا بھی اب کوئی موجود نہیں تاہم ان لوگوں کی گرویدگی اور فدائیت کو دیکھنے والے لوگ اگرچہ خال خال،

ہی ہی لیکن اب بھی موجود ہیں، اس سے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی اس علاقے میں دینی خدمات کا اندازہ ہوتا ہے

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری اور اُن کے رفقاء کے استعفیٰ کے بعد حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ، حافظ احمد صاحب صاحبزادہ حضرت نانوتوی نور اللہ مرقدہٗ، حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب عثمانی اور مجلس شوریٰ دارالعلوم کی متفقہ طلب و تجویز پر حضرت مدنی نور اللہ مرقدہٗ ۱۹۲۸ء مطابق ۱۳۴۶ھ کو بحیثیت شیخ الحدیث وصدر المدرسین کے دارالعلوم دیوبند میں رونق افروز ہوئے اور سلہٹ کے لوگوں نے اس شرط پر اجازت دی کہ آپ رمضان کا قیام سلہٹ ہی فرمایا کریں گے، چنانچہ تقسیم ملک تک برابر حضرت مدنی نور اللہ مرقدہٗ رمضان وہاں گذارتے رہے۔" حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی وہ تعلیمی زندگی جو دارالعلوم دیوبند سے متعلق ہے اُس کو دیکھنے والے اُس سے استفادہ کرنے والے اب بھی موجود ہیں اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تقریر ترمذی جو آپ کے ہاتھ میں ہے اور جس کو حضرت مولانا سید مشہود حسن صاحب امروہوی زید مجدہٗ نے بزمانہ طالب علمی دوران درس قلم بند کیا تھا اسی دور سے تعلق رکھتی ہے۔"

حضرت مدنی نور اللہ مرقدہٗ نے "سلاسل طیبہ" میں مدینہ منورہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں حاضری کے وقت مقام "رابغ" میں ایک خواب کا تذکرہ فرمایا ہے کہ "منزل رابغ کی شب میں جناب سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زیارت باسعادت خواب میں ہوئی۔ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے پہلی زیارت تھی۔ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کو دیکھ کر قدموں پر گر گیا۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا کیا مانگتا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت جو کتابیں پڑھ چکا ہوں وہ یاد ہو جائیں اور جو نہیں پڑھی ہیں اُن کے متعلق اتنی قوت ہو جائے کہ مطالعہ میں نکال سکوں۔ آپؐ نے فرمایا کہ یہ تجھ کو دیا۔" مولانا قاری فخر الدین صاحب گیاوی رحمۃ اللہ علیہ (حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ومجاز) نے مجھ سے بیان فرمایا کہ میں نے حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا کہ کیا اس خواب کے آثار ظاہر ہوئے تو فرمایا کہ الحمدللہ۔ جو لوگ حضرت کے قریب رہے ہیں وہ جانتے ہیں کہ تواضع اور فروتنی حضرت کی طبیعت ثانیہ تھی کوئی جملہ جس سے دوسروں کے مقابلے میں اپنا ترفع ثابت ہو کسی نے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی زبان سے نہیں سُنا۔ اور اس موقع پر بھی صرف الحمدللہ فرما کر سکوت کر جانا اسی

صفت تواضع کا نتیجہ تھا ورنہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے درس سے استفادہ کرنے والے خوب جانتے ہیں کہ فنون متداولہ کی پڑھی ہوئی تمام کتابیں اس طرح مستحضر تھیں کہ جیسے آنکھوں کے سامنے ہیں اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر صرف عام شروح تک محدود و منحصر نہیں رہتی تھی۔

درسی خصوصیات

حضرت مدنی نور اللہ مرقدہٗ کا درس انتہائی عام فہم ہوتا تھا اور ہر سطح کا طالب علم اس کو سمجھ سکتا تھا اور استفادہ کرتا تھا۔ البتہ اگر کوئی ذہین طالب علم کوئی علمی سوال کرلیتا تھا، تو اس کے جواب میں درس کی کیفیت بدل جاتی تھی اور بسا اوقات اس ایک ہی مسئلے پر کئی کئی روز تک بحث ہوتی رہتی تھی جس سے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے علمی استحضار اور وسعتِ نظر نیز درس میں بقدر ضرورت مختصر بیان پر قدرت کا اندازہ ہوتا تھا۔ بخاری جلد ثانی کے درس میں بالخصوص کتاب المغازی اور کتاب التفسیر پر حضرت رحمۃ اللہ علیہ کا کلام بہت مفصل ہوتا تھا جنگِ بدر کے سلسلے میں مولانا شبلی کا موقف ہے کہ وہ مدافعانہ جنگ تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ سے اسی مدافعت کی غرض سے نکلے تھے۔ قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے کچھ دلائل کا ذکر کرتے ہوئے اس موقف کو پیش کیا۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے بالکل اس کے خلاف موقف کو اختیار فرمایا نیز اپنے موقف کو مبرہن فرمایا اور مولانا شبلی مرحوم کے موقف کو رد کیا اور ایک ہفتہ تک متواتر اس موضوع پر کلام فرماتے رہے۔ مولانا مجاہد الاسلام صاحب نے اس کو قلم بند کیا تھا، مگر افسوس کہ وہ کاپی ضائع ہوگئی اور اب موصوف کے حافظے میں بھی وہ تقریر محفوظ نہیں رہی۔

جن حضرات نے دارالعلوم دیوبند میں درسِ حدیث میں شرکت کی ہے وہ جانتے ہیں کہ قدیم زمانے سے یہاں درسِ حدیث میں اسناد حدیث کے مقابلہ میں فقہ حدیث کا رنگ غالب رہا ہے اگرچہ نفسِ حدیث اور سندِ حدیث پر بھی اساتذہ کلام کرتے ہیں، مگر مختصر۔ حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا اندازِ درس بھی یہی تھا، لیکن روایت کے مفاہیم و مطالب کو متعین کرتے ہوئے دوسری کتابوں کی احادیث کو سبق میں پیش فرماتے تھے جو برابر ہی میں رکھی ہوئی ہوتی تھیں، جس کتاب میں جس صفحہ پر وہ روایت ہوتی تھی اس کو بلا تامل صفحہ کے ساتھ اپنے حافظے سے پیش فرماتے تھے اور کتاب کھول کھول دکھلاتے تھے جب کہ بے انتہا عدیم الفرصت ہونے کی وجہ سے بالخصوص اخیر عمر میں

مطالعہ کا وقت بھی نہیں مل پاتا تھا۔ احکام سے متعلق احادیث میں اکثر ائمہ کے مسلک کو مدلل ذکر فرماتے پھر آخر میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کی تائید فرماتے تھے۔ حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے وہ تلامذہ جن کو اشتغال بالحدیث رہا ہے اور مختلف فنون میں مہارت بھی رکھتے ہیں یہ کہتے ہیں کہ حضرت کو اصول فقہ میں توضیح تلویح اور فقہ میں فتح القدیر پر بلا عبور تھا اور بعض اوقات محسوس ہوتا تھا کہ یہ کتابیں حضرت کی نگاہوں کے سامنے ہیں۔

حضرتؒ بسا اوقات عبارت خود پڑھتے تھے، لیکن ہندوستان کا مطبوعہ نسخہ آپ کے سامنے نہیں ہوتا تھا بلکہ بخاری کی شرح قسطلانی آپ کے سامنے ہوتی تھی جس میں مابین القوسین متن حدیث کو رکھ کر تشریح کی گئی ہے۔ کل متن حدیث ایک ہی جگہ لکھا ہوا نہیں ہے، لیکن حضرت رحمۃ اللہ علیہ کو یہ کمال تھا کہ بلا کسی جھجک اور تامل کے برابر عبارت پڑھتے چلے جاتے تھے اور صفحے پر صفحے پلٹتے رہتے تھے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی ان درسی خصوصیات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت نے جس خواب کا ذکر فرمایا ہے اس کی تعبیر واضح طور پر سامنے آئی اور پڑھی کتابیں وہبی طور پر یاد ہوگئیں اور مطالعہ میں مغلقات کو حل کرنے کا ملکہ بھی من عند اللہ عطا کر دیا گیا۔ ان خصوصیات کے ساتھ ساتھ طلبہ کے دلوں میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ سے جس قدر حسن عقیدت، محبت اور جاں نثاری کا جذبہ پایا جاتا تھا وہ اب تو مفقود و معدوم ہے، بلکہ اس دور انحطاط میں جب کہ عزیز طلبہ کے دلوں میں علم، علماء اور اپنے اساتذہ کا مرتبہ و مقام برائے نام ہی ہے اگر ان واقعات کو بیان کیا جائے تو باور ہی نہ کیا جا سکے گا۔ تحریکِ آزادی کے زمانے میں مسلسل اسفار رہتے تھے بعض اوقات رات میں گیارہ بارہ بجے واپسی ہوتی تھی۔ دار العلوم کے ایک دربان اللہ بندہ مرحوم تھے اسٹیشن سے واپسی پر اُن سے فرماتے ہوئے آتے تھے کہ گھنٹہ بجا دو۔ گھنٹہ بجتے ہی شور مچ جاتا کہ حضرت تشریف لے آئے اور طلبہ کتابیں بغل میں دبائے والہانہ انداز میں دار الحدیث کی طرف دوڑ پڑتے تھے اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ وضو فرما کر گھر سے تشریف لے آتے تھے اور درس شروع ہو جاتا تھا۔ اس فدائیت کا حقیقی سبب عند اللہ محبوبیت تھی اور ظاہری سبب طالب علم کا یہ یقین تھا کہ اُن کی طرح کوئی متبع سنت نہیں ہے۔ اُن کی طرح کوئی مرد مجاہد نہیں، اُن کی طرح

کوئی مرشد کامل نہیں، اُن کی طرح کوئی اسلاف کے علوم کا امین نہیں اور اُن کی طرح کوئی زاہد فی الدنیا اور مستغنی نہیں۔ ادخله الله فی رحمته وجمعنا معهٗ فی جنته (آمین)

اہلِ علم جانتے ہیں کہ مدرس کی تقریرِ درس پر حالات، مخاطب یہاں تک کہ درس کے وقت درسگاہ کا ماحول ہر چیز اثر انداز ہوتی ہے بایں ہمہ امالی اور درسی تقریروں کے ضبط کا طریقہ اہل علم میں قدیم زمانہ سے رائج ہے اور ان امالی پر دوسرے درجہ میں سہی اعتماد کیا جاتا رہا ہے بالخصوص املار کنندہ اگر صاحب سواد اور جید الاستعداد ہو تو پھر اس کا اعتبار بہت بڑھ جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اگر درسی تقریر کی عبارت پر نظر ثانی کرلی جائے کہ تحقیق طلب مواقع کو مراجعت کُتب کے بعد محقق کرلیا جائے تو اس کی افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

" حضرت مولانا سید مشہود حسن صاحب امروہوی بڑے جید الاستعداد اور علمی شغف رکھنے والے عالم ہیں کم وبیش پچاس سال سے حدیث اور دیگر علوم وفنون پڑھاتے رہے ہیں اس لئے مولانا موصوف نے مراجعت وتحقیق کی ضرورت کو پورا فرمایا ہے۔ یقین کامل ہے کہ انشاءاللہ مولانا سید مشہود حسن صاحب زید مجدہٗ کی یہ پیش کش مُعلّمین ومتعلّمین دونوں کے لئے مفید تر ثابت ہوگی۔ راقم الحروف دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا کی اس خدمت کو قبول فرمائے۔ آمین ثم آمین۔

ارشد مدنی (خلف الصدق حضرت شیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ)

۲۰/۸/۱۷ ھ

تقریظ

از

جامع المعقول والمنقول علامۃ الزمن مولانا طاہر حسین صاحب امروہی مدظلہ العالی

شیخ الحدیث مدرسہ جامعہ اسلامیہ جامع مسجد امروہہ، ضلع مرادآباد، یوپی۔

۷۸۶

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد: سرور کائنات فخر موجودات رحمۃ للعلمین حضرت محمد مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم کے معجزات کی تعداد تو بہت زیادہ ہے لیکن اُن میں سے کچھ ایسی دائمی نوعیت کے ہیں کہ وہ قیامت تک باقی رہیں گے۔

اُن میں سب سے بڑا معجزہ قرآن کریم ہے اس کے بعد دوسرا عظیم معجزہ آپؐ کی احادیث مقدسہ ہیں ان میں سے احادیث صحیحہ نہایت معتبر اور قوی سندوں کے ساتھ منقول ہیں جن میں آپؐ کے اقوال وافعال واحوال بیان کئے گئے ہیں۔ ان سے دنیا کو بے شمار فوائد حاصل ہوتے ہیں اور دنیا میں جتنی ترقیات نظر آتی ہیں وہ سب بلا واسطہ یا بالواسطہ انہی احادیث مقدسہ اور قرآن کریم کا فیض ہے۔

احادیث کے حفظ وروایت واشاعت نیز تشریح وتوضیح کا عظیم سلسلہ صحابۂ کرام کے زمانے سے آج تک برابر جاری ہے۔ ہر زمانہ میں بلند پایہ محدثین وفقہاء نے اس کے لئے اپنی عمریں کھپا دی ہیں اس آخری دور میں بھی جلیل القدر علماء نے یہ سلسلہ برقرار رکھا ہے۔ ہندوستان میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے دور سے علم حدیث کی ایسی خدمت ہوئی کہ دیگر اسلامی ممالک میں اس کی نظیر ملنی مشکل ہے۔

اسی سلسلہ نے آگے چل کر دارالعلوم دیوبند کی شکل اختیار کی اور وہاں سے ایسے جلیل القدر علماء ومحدثین تیار ہوئے جن کی عظمت وجلالت کا اعتراف دیگر اسلامی ممالک کے علماء نے بھی کیا۔ یہ سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ آخری دور میں شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی قدس اللہ سرہٗ دارالعلوم دیوبند کی مسند صدارت پر جلوہ فرما ہوئے اور آپ کے فیض سے بے شمار علماء ومحدثین

دیگر افراد فیضیاب ہوئے۔ بخاری شریف و ترمذی شریف پر حضرت موصوف کی بصیرت افروز تقریریں ائمہ متقدمین و متاخرین کی گراں قدر تحقیقات کو جامع اور اپنی خصوصیات کے اعتبار سے بے نظیر ہوتی تھیں اسی بنا پر متعدد علماء نے ان کو مرتب کر کے شائع کیا اور وہ ہندو بیرون ہند میں بہت مقبول ہوئیں۔

اب حضرت شیخ کے تلمیذ رشید حضرت مولانا سید شہود حسن صاحب حسنی مدظلہ نے اس کو ایسے جدید انداز پر مرتب کر کے شائع کیا ہے جو نہایت مفید ہے۔

حضرت مولانا ایک بلند پایہ محدّث ہیں اور عرصۂ دراز سے بخاری شریف و دیگر کتبِ حدیث کی تدریس کا شرف اُن کو حاصل رہا ہے۔ ان کی یہ خدمتِ حدیث بہت ہی قابلِ تحسین ہے۔ حق تعالیٰ اس کو شرفِ قبولیت عطا فرمائے اور تشنگانِ حدیث کو تا قیامت اس سے مستفید ہونے کی توفیق عطا فرمائے اور ان کے درجات کو بلند فرمائے اور جملہ امراض و حوادث و مشکلات سے ان کو ہمیشہ مامون و محفوظ رکھے۔ آمین!

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العٰلمین

احقر طاہر حسن غفرلہٗ

صورة ما قرظه

الشيخ الفاضل الأديب الأريب مولٰنا محمد خواجه شريف
شيخ الحديث فی الجامعة النظامية، حيدر آباد، الهند

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العٰلمين والصلٰوة والسلام علی سيد المرسلين وآله الطاهرين و اصحابه الاكرمين ومن تبعهم باحسان الی يوم الدين اجمعين، اما بعد!

فهٰذه حقيقة ان كتاب الدروس المدنية من انفس شروح الترمذی وفاق علیٰ كثير من امثاله بكثرة الفوائد والنوادر واستخراج ما فيه من الرموز والكنوز ورفع التعارض وبالتطبيق بين الاحاديث وبالاخص بترجيح مذهب الحنفية بالاحاديث الصحيحة والرد علیٰ خلافهم.

وكيف لايفوق وهی مجموعة دروس افادها شيخ الاسلام فضيلة الشيخ سيد حسين احمد المدنی قدس الله سره وهو الذی شهد بفضله العلماء الصالحون واعترفوا بامامته فی الحديث النبوی الشريف علیٰ صاحبه افضل الصلٰوة والتسليم وببراعته فی الفقه واللغة العربية وكان الشيخ اٰية فی استحضار الاحاديث وابداء علل الاسانيد وهو قام بتدريس الحديث الشريف علیٰ صاحبه الصلٰوة والسلام بالمدينة المنورة ثم تولیٰ بمنصب شيخ الحديث فی دار العلوم الديوبندية بالهند طيلة عمره وقد ايقاربه احد فی عصره زهداً وورعاً وله حرمة عظيمة وكان فانياً فی حب رسول الله صلے الله عليه وسلم وانه من اٰثار رحمة الله جل وعلا قد انار قلوب المسلمين بفيوضه القدسية ودروسه النيرة. كان طلبة العلوم والعلماء يفدونه ويأتونه من اقصی البلاد ويستفيدون بعلومه السامية وان الدروس المدنية كاسمها مقتبسة من مدينة الرسول صلے الله عليه وسلم وهی غير مصحوبة المتن فشرح بها الجامع شرحاً ادبيا وخاض فی بحار التدقيق والتحقيق

ووازن بين ادلة المذاهب واحاط جميع مستدلات الحنفية من الاحاديث الشريفة وفاق على امثاله فى تمييز الراجح والمرجوح والصحيح والعليل وتلك دروس قيدها بالكتابة الشيخ الجليل اٰية السلف مرشد العلماء قدوة السالكين العلامة سيّدى ومولائى سيّد مشهود حسن الحسنى متعنا الله بطول حياته الطيبة من فى شيخ الاسلام اٰناء درسه وكان كنزا مخفيا لديه مليئا بلاٰلى العلم والعرفان فاراد الله تعالےٰ ان يكشف حتّٰى يتحلى وينتفع بها عامة العلماء والطلاب وانى من السعداء الذين امرهم الشيخ بتبييضها وقد نسخت مطلعة من الاصل الذى هو لديه فرتبها الشيخ من غير نقص ولا زيادة وضبط تاريخ كل درس فى نهايته. واما مابداله من الايضاح والنكات البديعة ومما الهمه الله تعالىٰ فحلّى به الحاشية حتّٰى جاء فائقًا فوق الخواطر وفوق مايعربه معرب.

وقلت فيه ابياتا

بشرىٰ لنا معشر الطلاب بالنعم — فضل عظيم اتى من بارئ النسم
لِلّٰه در الدروس المدنية ذى — شرح على الترمذى فاق بالحكم
وانه النور فى فهمك للسنن — فى فقه اٰثار خير الخلق فى القدم
اذا اردت الهدى فى كشف مغلقها — فالزمه ثم اعتصم واقرا بلا سئم
تلك الدروس إفاضاتٌ من المدنىْ — شيخ همام رفيع الشان بالعظم
قد فاق اقرانه فى العلم والورع — والخلق يعرفه بالفضل والكرم
مااكرم الشيخ مشهود حسن رُتَبًا — رتّبه فانّها فى احسن النّظم
محدث مرشد وسيد العلما — للناس بالخير هادى المسلك الامم
ربّ تقبله واجعل ذخرة لهما — وانفع به الطلاّب كلّهم
فاغفر لقارئه واغفر لناشره — واجعله يا ربنا فى حسناتهم

هٰذا- ويطيب قلبى بان اذكرهٰهنا قصيدة نظمتها فى مدح شيخى ومرشدى

بتاریخ ٨/ ٧/ ١٤١٧ھ واعربت فیها حبی وتقدیری للشیخ متعنا اللّٰه بطول حیاته الطیبة وهی هذه

عبَاد اللّٰه جاءوا ذا المجالِ — وکانوا قدوة خیر المثالِ
ومَشهورٌ حسنُ واللّٰه منهم — لَشیخٌ للمعارف بالکمالِ
فَذاك الشیخ من آل النبیّ — ولیًّا مرشدًا خیر المثالِ
فزکّی النفس عن دَنَسٍ وسوءٍ — وجلّی القلب من حسن المقالِ
اَلاکَم مِنْ اناس قد تزکّوا — بفیضٍ منه فی طرق المعالِ
وکان الشیخ شیخا للحدیث — اِمامًا صادقًا خیر الفعالِ
اَلاهُوَ نال من فضل العلیّ — مراتب للسعادة بالجلالِ
ومافی مستطاعی مدح شیخی — بمافیه المکارم کالالٰی
ورؤیته العبادة غیر شك — من اللّٰه الولی ذی الجمالِ
واستدعیه اَن یُلقیَ علیّ — رداءَ النور مشحون الوصالِ

کتبهٗ ونظمهٗ

العبد الفقیر الی اللّٰه محمّد خواجه شریف، شیخ الحدیث
بالجامعة النظامیة بحیدرآباد، نزیل دهلی ١٣ رمضان المبارک
١٤١٧ھ ١٩٩٧ء یوم الخمیس

مولانا محمد خواجہ شریف صاحب حیدرآباد کے باشندے اور جامعہ نظامیہ کے فارغ التحصیل ہیں. فراغت کے بعد جامعہ نظامیہ ہی میں آپ مدرس ہوگئے تھے کچھ عرصہ بعد ان کو حضرات علماء دیوبند کے طرز پر حدیث پڑھنے کا شوق ہوا اور اسی جذبہ کے تحت ایک سال کی بوضع تنخواہ رخصت لے کر مدرسہ امینیہ میں داخلہ لیا اور مرتب مدظلہٗ سے بہت زیادہ استفادہ کیا۔ اسی عقیدت و محبت کی بنا پر یہ تقریظ تحریر فرمائی ہے۔ اس وقت آپ جامعہ نظامیہ میں شیخ الحدیث ہیں اور راہِ طریقت میں حضرت مرتب دامت برکاتہم کے خلیفہ و مجاز ہیں. بارک اللّٰہ فی علومہٖ۔ آمین۔

(مولوی حافظ) سید اختر حسن بن حضرت العلامہ سید مشہود حسن
(فاضل دارالعلوم دیوبند)